۱۵۲۲

۵۲۴
سنه

رسائل و صدوت العالم
نسخه نفیس خط مولف کتاب
سال ۵۲۴ یزدگرد

۱۱۰ یا ۱۱۱

۲۰۰ صفحه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی
۱۴۹۱
تأسیس ۱۳۴۲

كتابخانه مجلس سنا

١٨٣٩٧

سفينة

فيها رساله حدوث العالم للشيخ الامام
فخر الدين عمر بن علي بن غلان رحمه الله
ومختصر كلمات القانون لشرف الدين
الابهري رحمه الله

مالكه ابن الحاج علي سلطان العقيلي ذو العقار المحدث
لابن عمه محمد بن سعد بن محمد بن غياث
العقيلي أسعده الله في الدارين
اسعد الله العبد الضعيف سعد محمد بن يحيى بن سليمان
من الخير السعد طلب الى الله واعلم ان العلم عماد الايمان
فعلم الاسلام الى الله فضل الله الى الله ان الله

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول المسيح الامام افضل الدين امتداد الزمان عمر بن علي بن عيلان تغمده الله بالغفران:
الحمد لله محدث المكان والزمان وخالق الافلاك والاركان وما باين الاعراض والاعيان
ومنشئ الارواح والابدان لم يزل كان ولا زمان ولا مكان وهو الان على ما عليه
كان والصلوة على رسوله محمد الذي اوضح الحق واظهر البرهان ونسخ بديته الاديان
وقمع الشرك وكسر الاوثان واحيى بنوره ولادته الميزان وعلى المهاجرين من اصحابه
فارقوا في منابذته الاهل والاوطان وعلى انصاره الذين اطاعوا الايوا
والنصر الملك الديان وسلم تسليما كثيرا وبعد فان هذا كتاب كان قصدي
الاول بتحريره الى اثبات حدوث العالم ومناقضة كلام ابي علي الحسين بن عبد الله
بن سينا في رسالة له عملها لاثبات قدم العالم وسماها رسالة الحكومة في حجج المتنبي
للماضي جبلا زمانيا فاندرج في اثنايه الكلام في معظم المسايل من اصول الدين التي
خالف فيها الفلاسفة المسلمين وفي ابطال شبههم فيها وقد استهل هذا الكتاب
على مقدمة وقسمين اما المقدمة ففي بيان ان هذه الميلة من امهات اصول
الدين وان معرفتها من المهمات للمسلمين واما القسمان فاحدهما في
الاحتجاج لاثبات حدوث العالم وفي مناقضة كلام ابن سينا في رسالته المذكورة
والثاني في ابطال شبه الفلاسفة في هذه الميلة وما يتعلق بها من المسايل بعد حصرها
وبيانها بالقدر الممكن المقدمة في بيان ان هذه الميلة من امهات اصول الدين

الفلاسفة يحيلون حيث يقولون المدبر قديم ازلي والعالم حادث ذاتي بمعنى
ان المعية الذاتية بينهما مستحيلة بل المدبر متقدم بالفعلية المحضة والاثر متاخر
ايضا بالفعلية المحضة لظهور بطلان غير هذا الاحتمال من الاحتمالات العقلية ولا يعقل

هو انه لا سبيل الى اثبات الصانع تعالى ولا بعد ثبوت حدوث العالم لان
الصانع انما يعرف وجوده بواسطة حاجة العالم الى موجد والموجود المحتاج
الى وجود والى موجد فاذا كان العالم لم يزل موجودا كان لم يزل مستغنيا عن
الموجد وما قالته الفلاسفة في اثبات علة للعالم باطل لاسبيل به شيء
فانهم قالوا الموجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته وما حصل
في نفسه من الامكان فلا يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
فان صار احدهما اولى فلحضور علة اوغيتها فوجود كل ممكن وجود من غيره
فاما ان يتسلسل ذلك الى غير نهاية فيكون كل واحد من السلسلة ممكنا والجملة
متعلقة بالمحال فيكون غير واجبة بذاتها فيكون وجودها بغيرها وهو العلة الواجبة
الوجود بذاتها وزاد ابن سينا هذا بيانا في كتابه المسمى بالاشارات والتنبيهات
مما لا حاجة الى ذكره اقول للدهري ان نسلم جميع ما قلتم ثم نقول
لا سلمنا ان للعالم صانعا او علة فان العالم افلاك دايرة وما فيها من الكواكب
وعناصر متاثرة عن الكواكب باختلاف حركاتها يلزم عن ذلك اكوانها
وفسادها وتركيباتها والمحالاتها والكل على ذلك قديم لم يزل كذلك ولا يزال
والافلاك والعناصر والجملة الوجود بذواتها لا موجد لها والحركات والبعرات
ممكنة الوجود بذواتها لازمة عنها وهي علل لوجودها ولا سلمنا الفلاسفة
الزامهم امكان الافلاك والكواكب بذواتها من جهة اقدارها واسكانها

واوضاعها وجهات حركاتها المتماثلة التي لاسعر ولا تخصص وجود اعلى
واحد منها دون غيرها بذواتها فيكون وجودها على كل واحد منها ممكنا
فيحتاج وجودها على واحد معين منها كما تقوله الحكماء انهم يقولون كل واحد
من هذه الافلاك والكواكب وجوده على القدر والشكل والوضع التي له وفي الحيز
الذي هو فيه واجب وحركته على النحو الموجود له واجبة وكذلك حال العناصر الا انهم
ليسوا وقالوا لخصوصية صدورها عن العلة كذلك فاذا قيل لهم لم تعين احد
المتماثلات بوجوب الوجود عليه من العلة لكونه خيرا وحسنا وحصول نظام
الكل به دون غيره وواجب الوجود يصدر عنه ما هو خير وحسن وما يحصل نظام
الكل به فيكون على قولهم هذه الادوار والاشكال والاوضاع وهذه جهات الحركات
الموجودة متعينة ومتخصصة لذواتها لان موجد العالم عليها دون غيرها
من امثالها غير محتاجة الى معين ومخصص وسنن فساد هذا الكلام في
موضعه واما قالوا من ان واجب الوجود بذاته يكون واحدا من كل وجه
وما فيه تركيب او تثنية بوجه يكون الوجود بذاته محجورا على ذلك داخضة لحكم ذاته
فيما بعد واذا ثبت ان البحث عن معنى واجب الوجود بذاته وممكن
الوجود بذاته سوى وجود ذلك السبب لوجود ذلك بل يكون موجودا ازلا وابدا
والدهري يقول الافلاك والعناصر كذلك ولم يكن ممكن الوجود بذاته سوى وجود
لوجوده بسبب وحركات الافلاك وتغيرات العناصر كذلك فلم يكن في قولهم الموجود

واما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته الى اخر ما قالوا طائل فاذن
الفلاسفة قائلون بقدم العالم دهريون نافون بالحقيقة لوجود العالم وجميع
ما يصفون به واجب الوجود بذاته من الوحدانية والقدرة والعلم والكمال
والبهاء تستر وتجمل واما اذا ثبت ان العالم لم يكن ثم كان ظهر ان لوجوده
سببا فاعلا لكون وجوده من ذاته والاكان وجوده قديما فيكون من غيره
ثم الكلام في صفات ذلك الغير واثبات انه يكون حيا فاعلا مريدا عالما بصيرا
سميعا متكلما مرسلا انبياء ومصدقهم بالمعجزات ويامر وينهى على لسانهم عباده
ويثيب المطيع ويعاقب العاصي الى غير ذلك من اصول الدين وفروع الشرايع
تكون جميع ذلك بعد ثبوت وجود ذاته ووجود ذاته اما ثبت بثبوت
حدوث العالم فيكون هذه المسئلة اصل اصول الدين واساس فروع الشريعة
وايضا سطل بثبوت حدوث العالم معظم ضلالات الفلاسفة وجهالاتهم
منها قولهم ان العالم لم يزل ولا يزال على ما هو عليه الان من حركات الافلاك
واستحالات العناصر وتركيباتها وانحلالاتها ومنها قولهم بوجود ذات
لا صفة لها ولا حقيقة سوى الوجود المحض ويسمونها العلة الاولى وانه
يلزم تلك الذات وجود ذات اخرى مثلها في التفرد والتجرد يسمونها عقلا
اولا ويلزم وجود الذات الثانية وجود عقل ثان وفلك ويلزم وجودها
وجود عقل ثالث وفلك ثان وكذلك يلزم وجود كل عقل وجود عقل

وفلك القمر الى فلك القمر ويلزم وجود العقل الذي معه وجود العناصر
وهذه كلها اشياء متلازمة في الوجود والعدم لوجود بعض على بعض ولا قصد لشيء منها
الى ان يلزم الذي تلوه عنه لا للاول ولا لغيره هذا مجمل معتقدهم في وجود
العالم وسياتي تفصيله وبيان فساده في موضعه ان شاء الله تعالى واذا ثبت
حدث العالم لزم بطلان جميع ذلك ومنها قول متقدميهم انه تعالى عن قولهم
لا يعلم الا ذاته وقول متاخريهم انه لا يعلم الا الكليات التي لا وجود لها في الاعيان
واذا ثبت ان العالم حادث ظهر انه لا يمكن الجاده على ما هو عليه من الاتقان والنظام
الا بان يعلم موجده جميع جزئياته واحوالها واجرى اجراها الى ما لا يدق عن الاوهام
ادراكه وكيفيه وحول النظام في تراكيبها ومنها انكارهم النشر والحشر
وجميع ما وعد واوعد به الانبياء عليهم السلام من الجنة والنار والثواب والعقاب
وغيرها بل وانكارهم ان يكون من الله تعالى وحي الى بشر ينزله اليه ملك فانهم لا يجوزون
ان يكون لواجب الوجود صفة اصلا فضلا عن الكلام وان يكون للعقول التي يقولون انها
الملائكة تحيز فضلا عن النزول ويحيلون خرق الافلاك والحركة فيها ووجود المعجزات
وهي امور خارقة للعادة سيوافي ما تحدون له من ملك وجها للحرج بزلك عن كونه
خارقا على مجرى العادة كما سيبينه الان فقالوا في النبي انه آدمي له نفس
شريفة قويه تتصل بقوتها الجبلية بالعقل الاخير الذي فيه جميع المعقولات وهي
الامور الكلية فينتقش بها ويطالع ما في نفوس السموات من صور الحوادث

التي يلزم من حركاتها فيما يستقبل من الزمان فيرتسم بها وتيسر هذه للطائفة
في اليقظة لنفس النبي كما تتيسر لغيره في المنام وينزل الرسم الذي ياخذه النفس
في المنام او اليقظة من نفوس الافلاك الى قوة عندهم في الدماغ يسرعه السفل
عن صورة تحصل فيها الى صورة اخرى بينهما مناسبة تامة من المماثلة او الضدية
او غيرها يسمونها المتخيلة لكن قد يكون هذا الرسم قويا والنفس عند تلقيه بهذه القوة لضعفها
تعينه بحفظها فلا تمكن هذه القوة تغييره فينتقش به على ما هو عليه قوة
اخرى دماغية عندهم خزانة الصور المدركة بالحواس الظاهرة ويسمونها
الخيال فمدركة القوة التي هي عندهم مدركة المحسوسات ومودعتها الى الخيال يوصل الاصوات الى
ويسمونها الحس المشترك فيصير ذلك الرسم مشاهدا منتظرا او هتافا او
وكما تمكن مشاهدة الصور الهيئة اذا كاملا بحصل النظم فان كان ذلك في اليقظة كان
الها ما او وحيا صراحا لا يحتاج الى تاويل وان كان في المنام كان رؤيا صادقة
غير محتاجة الى تعبير وهذا كما يشاهد قوم من المرضى والموسوسين صورا
حاضرة محسوسة لا سبيل لها الى محسوس خارج فيكون اسقامها اذن صورا
من سبب باطن هذا ما قاله ابن سينا في النبي والوحي والملك وفي اخبار النبي عن
المغيبات في فصل ذكرانه في اثبات النبوة وفي النهج الذي ذكرانه في اسرار
الايات اي المعجزات من كتاب الاشارات وسمى فيه النبي عارفا وذكر من
المعجزات ما وجد له وجها في مذاهب الطبيعة وبين وجهه فمن ذلك

لولا أن مؤلف هذا الكتاب كان من المخالفين لذكرته بالفضيلة كما ذكرته

لهم شفوا او دعا لهم صرف عنهم الوبا والموتان والسيل والطوفان او دعا عليهم خسف بهم او زلزلوا او اهلكوا بوجه اخر او خشع لهم سبع او لم سفر عنهم طير وسعى عن قواها الخاصة بها الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **فجوز** من المعجزات بهذه الترهات هذا القدر ولم يحم حول غيرها من المعجزات التي تواترت الاخبار بوجودها كاحيا الموتى وابرا الاكمه والابرص وقلب العصا ثعبانا وفلق البحر والحجر جميع البلغاء الانسان بسورة مما هو من جنس كلامهم الى امثال ذلك وانما ما فعل ذلك لان هذه وامثالها من الممتنع عنده والا لمحل وجها وان كانت في غاية البعد كما قال في كتاب الشفا انه ان صح ما يقال من تحجر حيوانات ونبات بعض المنقطع فالسبب فيه شدة قوة محجرة يحدث فيها سبحان الله كيف ارتكب هذا الوجه الفاسد في هذا الامر المستفيض الخبر بوجهه ولم يتامل ان المعادن تولد المعدنيات التي فيها استعداد تولدها فيها متدرجة التغير في ازمنة طويلة مع اتصالها بها كيف يحدث تحجره في نقطة قوة محجرة لحيوانات المنفصلة عنها في الحال والكلام في بيان فساد هذا الوجه وغيره من الوجوه التي ذكرها في المعجزات الاخر طويل ليس هذا موضع شرحه **وثبوت** حدوث العالم يثبت ان الله تعالى قادر على الجملة ما يريده من غير ملاكة متقدمة عليه اذا كان ممكنا كان معناه او غير معناه وان الممكن المعناه وغير المعناه بالنسبة الى قدرته على السوا فيعلم انه كما قدر

قيد ذكر الميرداماد في تعريفات ابن سينا وهو قوله وما يليه فيلحق به آيات الله تعالى ومعجزات رسله

كالمساك عن القوت مدة غير معتادة فقال فيه ان القوة المتصرفة في الغذا اذا اشعلت في مرض عن هضم المواد المحمودة باتضاج المواد الردية لحفظت المواد المحمودة فلسلة المحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبه الطعام مدة لو انقطع في غير ذلك الحال في عشر فلك المدة مثلا هلك ومع ذلك حتى فلك من راحت قواه التي فيه حتى صارت مطيعة للنفس القوية منجرة بخلفها او ابرعت الى مهماتها فان استراحت نفسه عن تدبير البدن بالحاسة على وفقت قواه المتصرفة في الغذا على افعالها. فلم يقع من المحلل شي دون ما يقع في المرض وكيف ولا والمرض مسقط للقوى والجوع حركات محلله والجار منه محلل ولا شي فيها هاهنا **ومن** ذلك اطاقة العارف تحريكا او حركة او فعلا لجرح عن وسع مثله فقال قد يعرض للانسان عارض خوف او حزن يحبط قوته الى حد يعجز عن عشر ما كان يفعله سهولة وقد يعرض له عارض غضب ومنافسة او انشا معتدل او فرح مطرب فيضاعف منها قوته فلا عجب ان يعن للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت قواه سلاطة او عشية عزة كما تعن عند المنافسة فاشعلت قواه جميعه وليس ذلك اعظم مما يكون عن غضب او طرب لانه يصرح الحق ومبدا القوى **ومن** ذلك استجابة دعا العارف فقال فيه انه قد تسلع نفس قوة في الجملة سيما اذا كانت مرتاضة الى ان صيرت كانها نفس العالم فسعدى تاثيرها الى الجرام الاخر فسعفل عنها انفعال بنها حتى اذا استسقى صلحبها الناس سقوا او استسقى

فيه ذكر انه يصح بصحة حدوث العالم لبيان اصول الدين وبطل معظم اقاويل المخالفين قبله

على خلق الانسان بالاول والثعبان بالاول وانجاء الحياة فيها يكون قادرا على الحاء
الحياة في جسم عاذورا او جسيم العصا وقلبه ثعبانا وكما قدر على خلق القمر يقدر
على قلقه وظاهر ان صفات المخلوقين لا تكون في الكمال كصفات خالقهم فلا تعجب
ان لا تقدر الخلق على معارضة كلام خالقهم بكلامهم **واما** قالوه من ان
الفلك لا يتخرق والملك لا يتحرك باطل واد لهم على فلك فاسده ولا يليق فلك
بهذا الموضع وانا **مبنى** جواز ان يوحي الله تعالى الى بشر وان يخلق
ما هو خارق للعادات ثم ادعى بشر ان الله تعالى اوحى اليه وتحدى بان الله تعالى
خلق تصديقه عقيب تحديه ما يعجز مثله عن الاتيان بمثله فكان كما ادعى
علم ضرورة صدقه واذا ثبت كونه صادقا وجب تصديقه فيما يخبر به من الحشر
والنشر والجنة والنار والميزان والصراط وغير ذلك مما هو جايز الوجود بقدرة
الله تعالى وان لم نعلم بعقولنا المخلوقة الناقصة كيفية وجودها بسبب
ان لم نعهد مثلها فكم انا لو قدرنا انا لو لم نكن رايناه وجود انسان من نطفة
فلو اخبرنا بذلك لاستبعدناه جدا كذلك لما لم نر عودا عضا متفتتة وعظام
باليه نخره انسانا كاملا كما كان كذلك اولا استبعده عقولنا لابل اوهامنا
خلقت متبعة للمحسوسات لا تمكنها تصديق وجود ما هو مخالف لها
وكذلك غير ذلك مما لم نعهد مثله من دعوات الانبيا **فصح** انه يصح بصحة
حدوث العالم كثير من اصول الدين وبطل معظم اقاويل المخالفين فيكون

فيه ذكر ما يغير ان يكتب بالبدء على الاخلاق لا بالجبر على الاوراق

هذه المسئلة من امهات اصول الدين **واما** ان معرفتها وتحقيقها من المهمات
للمسلمين فلانه قد شاع فيما بينهم كتب الفلاسفة واقاويلهم المتفرقة وهذه المسئلة
قد ظهر انها اصلها ومنشاها ومال الى اعتقاد مقالاتهم وتحصيل ما ضمنوا كتبهم
من ضلالاتهم كثير من اهل الاسلام وصار يزداد هذا الاعتقاد والميل على مر الايام
وهذا شئ يخشى منه فساد في الدين عام فيجب قطعه من اصله بحسب قطع العضو العفن
ليلا يسري فساده الى جميع البدن ومن طرق هذا القطع التنبيه على ان اصول عقايدهم
كفر وضلال وتبصير ادلته وتقريرها فان اكثر المائلين الى اعتقاد مقالاتهم يعتقدون
انهم يثبتون النبوة ويقولون بالمعاد وسعادة الخير وشقاوة الشر فهذه وقد رايت
يوما وجلا من المقدمين شنع على مشهور من المذكورين ويقولون عن حد شدة انه لعن
السيح الرئيس ايا على فقلت ما احسن ما فعل وشيئت له وجه ذلك لكن غضبه وسكت
كيف والسيح الامام حجة الاسلام محمد الغزالي رحمة الله قال في كلام صدر كتابه المسمى تهافت الفلاسفة
بعد ذمه ولومه طايفة من المسلمين استحقروا وظايف الشريعة تقليدا للفلاسفة اني
ابتدئت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدما مبينا تهافت عقدتهم وتناقض كلامهم
فيما سلق بالالهيات وساق الكلام الى ان قال هذا مع حكايته مذهبهم على وجهه ليس
هو الملحدة تقليدا العاق كل مربوق من الاوايل والاواخر على الايمان بالله واليوم الاخر
وان الاختلافات راجعة الى مسايل خارجة عن هدين الاصلين اللذين بعث الانبيا
الاسا الموجودون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول

المنكوسة والآراء المعكوسة الذين كانوا يوبخهم ولا تعبأ بهم فيما من النظار ولا تعدون
لا في زمرة الشياطين والاشرار وعمار لا اعماء لا عمار لكف عن غلوائه من لين ان التحامل عليه
بالكفر يعد ابدا على حسن رأيه ويشعر بغطنته وذكائه اذ يحقق ان هؤلاء الذين بشبثة وغلبة
هم من دعاة الفلاسفة ورؤسائهم وآمامهم وقدوتهم من محدثي الشرائع وانهم مؤمنون بالله سبحانه
ومصدقون برسوله وانهم اخبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول فزلوا فيها فضلوا
واضلوا اقول لست اعني والموفق من الرعماء والرؤساء من قدمنا الا القليل من
وسقراط وارسطاطاليس واتباعهم ومن تحدثهم الا ابا نصر الفارابي وابن سينا وكل
من له ذكر من غيرهم ولا فهو اما مفسر لكلام ارسطاطاليس واما مقرر له وحاكيه عقايدهم
على وجهها في الله تعالى وصفاته وفي النشر والحشر وفي النبوات والمعجزات وغيرها
وحجة الاسلام حكى اصل عقايدهم في هذا الكتاب على وفق ما حكيت سوى ما حكيت عنهم
في النبوات والمعجزات فانه لم يتعرض لها وبين فساد ما حكى من عقايدهم على سبيل الاعتراض
والمعارضة فلست ادري لم شهد لهم بالايمان بالله واليوم الآخر وتصديق الرسل والتقيد
للشرائع وانه كيف يكون كلامهم المذكور في العلة الاولى وكيفية وجود العالم في البارئ
ايمانا بالله واثباتا للصانع فقد ذكرنا ان القول بقدم العالم ينفي الصانع بالحقيقة ويبين
فيما بعد من وجوه اخر انهم بافوا لوجود الحق تعالى وانه كيف يكون قولهم بابدية العالم
ايمانا باليوم الآخر وكيف يكون كلامهم في النبوات والمعجزات على ما نقلت عنهم تصديقا
للرسل فاذا اعتبر مثل حجة الاسلام بنظائر كلامهم حتى شهد لهم بالايمان بالله واليوم الآخر

فيه ذكر اعتراض آخر بايد وعيث واهن من الشيخ الرئيس على مقدمة حقيقية بديهية بمحض التحكم والتلبيس الذي لا يليق

له فالامور الماضية حيث اذا احضر الذهن واحدا منها في الوهم موصوفا
انه كان امكن ان يحدث غيره منها مثل صفته من غير ان يجب ان يقف وتبطل الوجه
الثالث وهو انه ان كان الماضي لا اول له كل الامور الماضية في الوجود او في
الوهم حملة لها عدد بعينها ١ الفصل الرابع في ذكر
ما اعترض به على المقدمة الثانية وهي ان ما لا نهاية له لا يوجد قال انها ايضا
مشهورة وليست بينة بنفسها ولا صادقة على الاطلاق بل انما تظهر صدقها
في بعض ما لا نهاية له برهان يقوم عليه وهو ان ما لا نهاية له الحركة او ما يقوم به الاطباق
الوجودي كالمقادير او الوهمي كالاعداد التي سوى احادها طسعة منها ان
سلمنا انها صادقة على الاطلاق لكن لا نسلم منها ومن المقدمة الاولى على
كلا الوجهين الصحيحين من معناها قياس فانه اذا قيل ان كان الماضي
لا اول له فالامور الماضية ليس لها عدد دوني نهاية وكل ما ليس له عدد دوني نهاية
لا يوجد كانت المقدمة الثانية كاذبة فان كثيرا مما ليس له عدد دوني نهاية قد
وجد ومنه الواحد من كل شيء موجود فانه ليس له عدد دوني نهاية واذا
قيل على الوجه الثاني ان كان الماضي لا اول له فالامور الماضية شيء اي واحد
اخذت منه وجدت آخر غيره قد وجد وعدم وكل ما كان هكذا لا يوجد
كانت المقدمة الثانية عين ما فيه الخلاف فلا يصح ان تجعل مقدمة في قياس
يقام لاثبات عينه واذا [illegible] ريدان يدل على ان كل ما كان هكذا لا يوجد

قيل لان ما كان هكذي كان ما لا نهاية له وكل ما لا نهاية له لا بد وحد فيكون المحكوم
به والمحكوم في المقدمة الاولى شيا واحدا لانه اذا كان معي ما لا نهاية له انه شي
اي واحد اخذت منه وجدت غيره فدكان كان معي قولنا كل شي اي واحد
اخذت منه وجدت اخر غيره قد كان هو ان ما لا نهاية له هو ان كل شي اي واحد
اخذت منه وحدت غيره قد كان فانه شي اي واحدا اخذت منه وحدت اخر غير قد
كان وكان معي قولنا كل ما لا نهاية له لا بد وجد ان كل شي اي واحد اخذت منه اخر
غيره قد كان لا بد وجد و هذا لا يلزم منه شي

الفصل الخامس

في ذكر ما خال على المقدمة التي هي ان جملة الامور الماضية قد وحدت قال
قد ظهر انه لا يصح ان يقال ان جملة الامور الماضية انما هي جملة قد وجدت
فانها انما هي جملة لم يوجد بل يصح ان يقال ان جملتها وحدت بمعنى ان كل واحد
منها قد وجد واذا كان معنى الجملة في قولنا ان جملة الامور الماضية قد وحدت
كل واحد منها وجب ان يكون معنى ما في قولنا ان كان الماضي لا اول له فجملة
الامور الماضية بلا نهاية كذلك فيكون معنى هذا القول هو ان الماضي ان كان لا اول له
كان كل واحد من الامور الماضية بلا نهاية وهو كاذب وان لم يكن معنى الجملة
في هذه المقدمة الشرطية كل واحد بل الجملة بما هي جملة لم يلزم منها ومن قولنا
جملة الامور الماضية قد وجدت قياس لانه يكون قد قلنا ان كان الماضي
لا اول له فجملة الامور الماضية بما هي جملة بلا نهاية وكل واحد من هذه الامور قد

وجد فلا يلزم من هذا ان الماضي ان كان لا اول له فما لا نهاية له قد وجد لان المحكوم
عليه في المقدمة الثانية غير الحرف الباقي من المقدمة الاولى فلا يلزم من هذا الاقتران
شي

الفصل السادس

مما قال على المقدمة التي هي ان كل
ما وجد كل واحد منه فقد وحد كما قال ان هذا الاصل باطل
بسبب منه كل غلط و ذلك ان الناس يقولون كل كل او قد يعنون به جملته
والكل الجامع لاجزاءه وقد يعنون به كل واحد من اجزاءه وقد يعنون به طبيعته
الكلية مغلط الغالط ويحسب انه اذا صح كل كل بمعنى كل واحد صح بمعنى الجملة
وقد بين ان كل واحد من الامور الماضية يصدق عليه انه وجد وعدم ولا يصدق
ان لها كلا قد وجد وتريد هذا وضوح من بطر الامر الذي يحق فيه وهو ان
انه يصح ان يقال كل واحد من الامور الماضية قد وجد كذلك يصح ان يقال ان كل
واحد من المستقبلة يمكن ان يوجد فلو كان يجب ان يكون كل واحد من الامور
الماضية وجد انه يصح ان يقال ان لها كلا قد وجد لوجب انه اذا صح ان يقال
كل واحد من الامور المستقبلة يمكن ان يوجد ان يصح ان يقال ان كلها يمكن ان يوجد
وظاهر انه لا يصح فثبت انه ليس يجب بانه اذا صح ان يقال ان كل واحد من الامور
الماضية وجد وجب ان يصح ان كلها وجد وكلها هو الذي يظن به ان له عددا
عددا غير متناه فاذن ليس يلزم ان يكون غير المتناهي قد وجد بل وجد
كل واحد من جملة لا يمكن عند العقل ان يوجد واحد منها لا واحد غيره قد

وحد قبله **الفصل الثاني** في ذكر اعتراضاته على
الحج المذكورة على استحاله وجود امور لا نهايه لها قال على ان غير المتناهي
لا يكون فيه ازيد وضعف ان هذا يصدق له طرف يصلح ان يبدء منه سي والامور
الماضيه مع انه ليس لها اول قد يكون لها اخر بالفرض كزمان الطوفان فيصح
انها من هذا الطرف امور اخرى قد تم فوكلم بعض الامور غير المتناهيه لم يخل
من بعض علمنا به امورا موجوده ام معدومه فان علمنا امورا موجوده كان
قولكم هذا كذبا لان الامور الماضيه ليست موجوده وان علمنا امورا معدومة
لم يصح الحكم عليها بصفة موجوده والا ازيد ان كان صفة موجوده لم يجز ان
يحكم به على الامور المعدومة فالمعدومات مما لا نهايه له يجوز ان يكون بعضها
ازيد من بعض وبعضها ضعفا لبعض فان عدد الاحاد غير المتناهيه اقل
من عدد العشرات غير المتناهيه واضعاف له فكذلك حال عدد العشرات
مع عدد المئات وغيرها وكذلك الامور المستقبله وهي معدومة يجوز ان يكون
بعضها ازيد من بعض فكذلك عدد دورات القمر يجوز ان يكون ازيد من عدد
دورات الشمس واضعافا له **واعترض** على ان الامور الماضيه
ليست لها نهايه فيكون قد ساهت بانها تناهت من الطرف الذي يلينا فلم يجب
ان يكون متناهيه من الطرف الاول واما ان الامور الماضيه
سلكت وقطعت فقال عليه ان القطع يقال بالاستعارة على افناء الكل وبالجوع

فما يكون

وان كان بعضه معدوما

على احداث تفريق من اجزاء شيء وعلى معنى ثالث معقول غير المعنى الثاني وهو
المعنى المفيد في هذا الموضع دون الاخرين وهو افناء شيء غير اشياء سيالة اتصال
فيلزمه حدوث حدوثها فالقول الذي يفيده من غير حجة هو ان القطع بهذا
المعنى اذا اسند فليس يمكن ان ينفي هذا القطع ما لا نهايه له اما اذا لم نفرض
عن امد فليس بيّنا بنفسه انه يجوز ان يحدث في سيال حدا ام لا فذاك موكول
الى محله ثم الموجود يوصف بانه قطع وقد بان ان الامور الماضيه ليست
لها جملة موجوده فصح ان يوصف بانها قطعت وسلكت **واعترض**
على ان الامور الماضيه قد يوقف وجود كل واحد منها على وجود ما قبله
فان يوقف شيء على شيء بالحقيقه هو ان يكون كلاهما معدومين ويكون
شرط وجود احدهما ان يوجد الاخر والا فمع كون المتوقف عليه قبل
كون الموقف فان قيل لكل موجود بعد شيء اخر انه متوقف عليه فانه
يكون باشتراك الاسم فالقول البيّن بنفسه هو انه اذا كان شيء غير موجود
من شرط وجوده ان يوجد قبله اشياء بلا نهايه ليس شيء منها بموجود فانه لا يوجد
اما اذا لم يكن كذلك فليس بساعيه ان الموقف لا يوجد اذا كان الموقف
عليه بلا نهايه **الباب الثاني** في الجواب عن
كل واحد واحد من تلك الاعتراضات وفي استدراكات متوجهه على
اعتراضاته خمسة فصول **الفصل الاول** في الجواب

فيرد كيد تعجز أحزبه تعجز منبر ابن سينا، فيرد انظار حدوث العالم

عما اعترض به على المقدمة الاولى ونصحح كلامه في خلال الاعتراض قال
ان قولنا كان الماضي الاول لجملة الامور الماضية لا نهاية لها مقدمة مشهورة
ليست بينة بنفسها ولا صادقة اقول بل هي صادقة يلزم التصديق
بها من غير حجة فان العالم اذا كان لم يزل على ما هو عليه الان لزم ان
يكون قد وجدت دورات للافلاك لا نهاية لها واكوان وفسادات
للعناصر والمركبات منها لا نهاية لها ونفوس انسانية لها لا نهاية لها وهذه
امور فيكون قد وجدت امور لا نهاية لها قال قولنا الامور
الماضية لا نهاية لها نفهم على وجهين احدهما ان كل واحد منها بغير نهاية
والثاني ان جملتها بحال الاجتماع لها عدد بغير نهاية اقول ليس
كلا الوجهين مفهوم هذا اللفظ بل له مفهوم احدهما الاول فظاهر انه ليس
مرادا من هذا القول واما الثاني فلانه زاد في معنى اللفظ ما لا تقتضيه
اللفظ فان قولنا جملة الامور الماضية بحال الاجتماع لها عدد بغير نهاية
يرد على قولنا جملة الامور الماضية بغير نهاية بلفظ بحال الاجتماع وبلفظ
لها عدد ولا تقتضيهما اللفظ قال والمفهوم الثاني يقيم
على بطلانه الوجه الاول والثالث منها صحيحان والثاني باطل اقول
اما الوجه الاول وهو قولنا جملة الامور الماضية ليست شيئا له عدد
متناه لا نصلح ان يكون معنى قولنا فان الاشخاص الماضية لا نهاية لها وقولنا

حملة الامور الماضية لها عدد بغير نهاية حتى يكون صحيحا او باطلا ان
قولنا الامور الماضية بغير نهاية او لا نهاية لها قضية يسميها المنطقيون
معدولة ويقولون فيها الحكم بسلب معنى ليس بموجود وقولنا الامور
الماضية ليست بمتناهة عدد دورانها قضية يسمونها سالبة وهي ما فيه الحكم
بنفي شيء عن شيء بوجود او معدوم فيكون بين القولين فرق فان في احدهما
اثباتا وفي الثاني نفيا وبان المحكوم عليه يجب ان يكون في احدهما موجودا
وفي الثاني يجوز ان يكون معدوما فلا يكون احدهما مفهوم الاخر وان كان
يلزم من كون الشيء ذا عدد بغير نهاية او شيئا لا نهاية له ان لا يكون له
عدد متناه لكن يكون هذه الدلالة بالالتزام وقد قالوا انها غير معتبرة
ثم ان سلم ان هذا الوجه معنى للقول المذكور لكنه يذكر على وجهين
احدهما انها شيء ليس له عدد اصلا فلا يكون شيئا له عدد متناه لانه اذا
لم يكن له عدد لم يكن ذا عدد متناه كما ان الحجر لما لم يكن حيوانا صح ان يقال
الحجر ليس حيوانا ناطقا والثاني انها شيء له عدد لكن ليس عدده متناهيا
فلا يكون شيئا له عدد متناه كما ان الفرس مع انه حيوان ليس بناطق
صح ان يقال الفرس ليس حيوانا ناطقا فان سبق لما ذكران قولنا الامور
الماضية بغير نهاية يحتمل ان يراد به ان كل واحد منها بغير نهاية
مع بعده من ان يكون مرادا منه ها هنا كان يلزمه ان يذكر هذين الوجهين

فيه ذكر بعض أجوبته لبعض متبرة ابن سينا في ابطال حدوث العالم ٥

وقد ذكران هذا الوجه وهو قولنا الامور الماضيه ليست شيا له عدد مفهوم
قولنا الامور الماضيه له عدد غير نهايه فيكون قد اثبت لها عددا منتفيا عنه
النهايه فيكون هذا الوجه من المفهوم هو انها شي ليس عدده مساها قال
ان هذا الوجه حق لانه نقض الباطل الذي هو ان كل الامور شي له عدد موجود
مساه اقول قولنا الامور الماضيه ليست شيا له عدد متناه
ا لا قولنا الامور الماضيه شي له عدد موجود متناه لان المحكوم به في كلا الوجهين
ليس على وجه واحد بل احدهما لفظ الموجود وليس ذلك في الاخر وذلك
ليس من شرط الناقض قال قولنا الامور الماضيه شي له عدد
متناه باطل لا سكينه اقول لا ملا انه حق الا ان يكون جزا من قولنا
ان كان الماضي لا اول له فالامور الماضيه شي له عدد متناه فيكون حينئذ
باطلا ولم يقل كذلك بل قال انه باطل مطلقا فاذن قولنا الامور الماضيه
ليست شيا له عدد متناه اذا اردنا بها انها شي له عدد ليس بمتناه حق واما
الوجه الثاني وهو ان حمل الامور الماضيه محال لاجتماع لها عدد موجود
غير متناه فليس مفهوم قولنا الامور الماضيه غير نهايه لان فيه ريكات
زادها ابن سينا لتبطل بها العصبيه وحمل ذلك الامور الماضيه على
دورات الفلك ليثبت انها ليست لها جمله موجودة مع ان الامور
الماضيه ما لا جمله موجودة معا وهو النفوس البشريه وغرضه من ريكاته

نقض قولنا الامور الماضيه شي له عدد متناه

الريكات المذكورة ومن حمل الامور الماضيه على الدورات ان بين
ان حملها اذا لم يكن موجوده معا لم يصح الحكم عليها بعدد موجود ثم
قال مع ان الدورات ليس لها جمله موجوده معا لا يصح الحكم
بان لها عددا ثم قد قال الجمله منها انها عشره مع انها ليست موجوده معا وعلى
عن ذلك بانا نحكم بذلك على الموجود منها في الوهم غير محتاج اليه لان العدد
غير موجود في الاذهان فيصح الحكم به على المعدوم كما يصح على الموجود
قال الموجود في الاعيان هو الذوات التي تصلح لان تعد وان يوص لها عند
اعتبار احاد ها من تلك الجمله العدد يدل على ان الشي ذا الاحاد
قد يحكم عليه باعتبار مائه واحد وباعتبار مائه عدد كما يقال هذا عسكر
واحد وذلك اذا اعتبر جمله من حيث هو جمله وهذا العسكر الف رجل
وذلك اذا اعتبر احاده فلولا ان الوحده والعدد معان يعتبران بان
لم يكن يصح الحكم بهما واجتمع انهما معان متقابلان كما الاصح ان يقال لشي واحد
انه اسض واسود لكونهما معنيين وجودين متقابلين وقال ابن سينا في
كتاب الشفا العدد موجود في الاعيان بدليل ان له خواص فانه يقال
عدد تام وعدد زايد وعدد ناقص الى غير ذلك اقول
قوله العدد موجود في الاعيان خطا ودليله الذي ذكره فاسد فان
المعاني الذهنيه قد توصف باوصاف وخواص ذهنيه فان الكليات

على شي

قد يوصف باوصاف ويحكم عليها باحكام فمثال الجوهر الموجود لا في
موضوع والعرض هو الموجود في موضوع ولا وجود للجوهر الكلي
والعرض الكلي الا في الاذهان وقد قال في اشارات بعد
جعل الاجناس عالية ومتوسطة وسافلة وهي اوصاف ان لكل واحد
منها في مرتبته خواص ولجب من ذلك كون الاجناس موجودة في الاعيان
على ان الخواص التي ذكرها انما يحكم بها على اعداد كلية فمثال السنة عدد تام
ويراد بها السنة الكلية لا الجزئية المعينة وكذلك الزائد والناقص وغيرها
فعلم انه ليس للعدد وجود في الاعيان فصح الحكم على المعدومات فصح
ان يقال ان الامور الماضية لها عدد سواء كانت موجودة معا او غير موجودة
وبين ان سبيله في حمل الامور الماضية على دورات الفلك وفي اشتراط
كون حاملها الحال الاجتماع وكون العدد موجودا والاطناب في اثبات
ان الامور الماضية مع هذه الشروط لا يكون موجودة معا صاح وانما
ما قال الاشيا انما يكون لها جملة وجميع اذا وجدت معا في مكان او زمان
لا يكون معا في وصف فالكار للمتعارف المعهود فان الناس
يقولون جميع الناس وجميع المسلمين وجميع امة محمد وان لم يكونوا موجودين
معا في مكان او زمان وامثال ذلك اكثر من ان تحصى ومع هذا فالحق
هو ان غير المتناهي لا يكون له جملة وجميع لانه اذا صار جملة صار متناهيا لانه اذا كان

بحيث انه اذا اخذت اي شيء منه وحدت بشيا اخر غيرها اخذت كيف يكون
له جملة وانصاف لا يكون له عدد لان العدد انما يكون لما يصير به احاده
معدودة اما الشيء الذي كلما اعدت احاده بقيت احاد اخر لم تعدها
لا يكون له عدد لكن يكون له احاد لا تنتهي الى حد هو نهاية لتلك الاحاد فلا يكون
يعدها واحد اخرها وهذا هو الذي غلط في اثبات العدد لها الكون
تلك الاحاد معدودة على معنى انه يمكن ان يعد بعضها قال ولو كان
للامور التي معا في وصف جملة لكان للمعدومات الموقعة جملة اقول
انا لا نكون للمعدومات الموقعة جملة اذا كانت غير متناهية لكونها غير
متناهية لا لانها معا في وصف محصل واما المفهوم الثالث
وهو ان المفهوم من تلك الامور هي اي واحد اخذت منها وحدت اخر غيره
قد حصل في الوجود ولا يقف عند واحد لا يكون واحد غيره خارجا
عنه من غير ان يعرض له عدد متناه او غير متناه اقول
هذا معنى لغير المتناهي صحيح لكن لا يصح ان يكون مفهوما من قولنا
جملة الامور الماضية لحال الاجتماع لها عدد بغير نهاية فان بينهما فرقا
فانه شرط في احدهما ان يكون لحال الاجتماع ولم يشترط في الاخر وجعل الامور
في احدهما عددا او نفاه عنها في الاخر فظهر ان فيما اعترض
ابن سينا على المقدمة الاولى وجوها من الفساد وانه لم يبطل ما سعى فيه

فيه ذكر أن ما لا نهاية له لا يوجد سواء كانت موجودة معا او موجودة على التعاقب وسواء وقع فيه الحركة او لم يقع
وسواء امكن في الاطباق الوجودي او الوهمي او لم يمكن ويظهر صدق ذلك تأمل معي ما لا نهاية له او في تأمل من غير مدد

والحمد لله قولنا ان كان الماضي لا اول له لا الامور الماضية غير متناهية صادقا
فانه وضع لهذا القول مفهومات ملتئمة وسلم صحة اكثر منها وكونه على ذلك
المفهوم حقا وادعى انه على مفهوم ثالث زاد فيه شروطا لا يقتضيه
لفظ هذا القول ليس بحق فاذا سلم انه حق مفهوم من قال لا يكون حقا
على معنى ثالث ليس يصلح ان يكون مفهوما من هذا القول كيف يكون هذا
القول كاذبا على الاطلاق على ان هذا القول من غير المزيد
التي لا يقتضيها اللفظ مطلقا نحو هو ان الماضي ان كان لا اول له كالامور
الماضية غير متناهية بمعنى ان احادها لا تنتهي الى واحد هو نهاية لتلك
سلسلة احادها ليس قبلها واحد اخر منها وهذا مما لا يمكن انكاره صدقه فانه هو
المفهوم الثالث الذي سلم ابن سينا حقيته وهو المعنى الذي يقتضيه
لفظ هذا القول واما المفهوم الاول والثاني فمقدر مردودان
في دفع الالزام **الفصل الثاني** في الجواب
ما اعترض به على قولنا ان ما لا نهاية له لا يوجد فالان هذه
المقدمة ليست بنفسها ولا صادقة على الاطلاق اقول
بل هي صادقة في كل ما لا نهاية له سواء كانت موجودة معا او موجودة
على التعاقب وسواء وقع فيه الحركة او لم يقع وسواء امكن في الاطباق
الوجودي او الوهمي او لم يمكن ويظهر صدقها لمن تأمل معي ما لا نهاية له

سؤاله
جوابه

بقاء الواجب لا نهاية له عند الكل ومع ذلك فقد وجد وجودا متأخرا واجبا لا زمانا
ذكر ايراد هذا الفصل جواب عن هذا السؤال

ادنى تأمل من غير دليل وبرهان شيء اي جزء اخذت منه وجدت شيئا منه
غير ما اخذت ولا تنتهي في ذلك الى حد يقف عنده ولو قدر انك تفعل
ذلك ابدا الآباد فانك كان مثل هذا الشيء لا يحصره العقل ولا يضبطه الوهم
فان العقل كلما اخذ منه جزءا اخر جزءا او حد شيئا اخر منه ولو قدر انه يفعل كذلك
ابدا الآباد وكذلك الوهم كيف يمكن ان يحصره الوجود فان كل ما وجد فقد حصر
بالوجود وحصل بحمله ومثل هذا الشيء لا يكون له حمله وهذا
المعنى الذي ذكرته لما لا نهاية له يشمل ما له تحاك كدورات الافلاك والكواكب
والنفسانيات والنفوس البشرية والوالدين والاولاد فان تحاك الشيء
اخراله ويشمل ما ليس له تحاك والاجزاء بالفعل بل بالقوة كالخطوط والسطوح
والاجسام والحركة المنقسمة تحال الخطوط والسطوح والاجسام في هذا
المعنى تحاك كدورات الافلاك والنفوس البشرية وغيرها مما لا نهاية
له وكذلك الامور الاخروية المستقبلة فانها انما لا يدخل في الوجود
لكونها غير متناهية والخطوط والاجسام غير المتناهية التي اعترفت
الفلاسفة باستحالة وجودها انما استحال وجودها لكونها غير
متناهية لا للمحال التي ذكروها فان كلها داخصة وقد
على فساد ثلة منها ابو البركات البغدادي وبين فسادها في كتاب
المعتبر منها ما اعتمد عليه ابن سينا وذكره في كتاب الاشارات

وملخصه مع تبديل بعض عباراته بما هو اسهل منها هو انه لو امتد بعد في خلا او ملا من الاجسام غير متناهٍ من جانب فرض فيه خطان خارجان من مبدا واحد الى غير نهاية لم يزال البعد بينهما غير ابدا مثل

الخطين الخارجين من نقطة آ الى غير نهاية احدهما الى الجهة التي فيها نقطة ب والاخر الى التي فيها نقطة جـ وجاز ان نفرض خطوطا واصلة بينهما غير ابدا بمقدار واحد لا نهاية لعددها كالخطوط الواصلة بين الخطين المفروضين فيكون قد حصلت زيادات متساوية لا نهاية لعددها وكل زيادة توخذ فانها مع المزيد عليه قد توخذ في خط واحد فيلزم ان يوجد خط مستقيم على جميع الزيادات الممكنة الوجود وهي غير متناهية وذلك الخط مساو في كلا الطرفين فتكون الزيادات غير المتناهية موجودة في خط متناه وذلك محال واما لزوم هذا المحال من فرض وجود بعد ممتد في خلا او ملا غير متناهٍ لان الفروض الاخر ليست محالة على تقدير وجود البعد محالا الا ان يلزم منه محال فيكون محالا والاعتراض على هذا هو ان الزيادات غير المتناهية انما يمكن وجودها في خطوط غير متناهية ولا يمكن وجودها في خط واحد وانما تتوخذ او تعد متناهية وهي التي في خط واحد لا الزيادات غير المتناهية فلا يلزم من الفروض المذكورة وجود خط

مستقيم على الزيادات غير المتناهية فلا يلزم المحال المذكور فلا يكون وجود البعد الممتد الى غير النهاية محالا من هذا الوجه ومنها ما اورده ابن سينا في كتبه الاخرى وهو انه لو امتد بعد غير متناهٍ في جهة امكن فرض خط غير متناهٍ في ذلك البعد خارج من نقطة هي مبدأ مبدأ الخط الخارج من نقطة آ الى جهة ب الى غير نهاية وامكن قطع جزء منه من مبدايه مثل خط آد وامكن فرض خط آخر خارج من نقطة آ غير النقطة جـ وهي نقطة ز الى غير النهاية في جهة هـ فيكون اقصر من الخط الخارج في جهة ب مثل خط آد وامكن اطباق الخط الخارج من نقطة ز على الخارج من نقطة آ فوضع نقطة ز على نقطة آ واطباق احد الخطين على الاخر فاما ان يطبقا الى غير نهاية فيكونان متساويين وذلك محال لان احد الخطين مثل جزء من الخط الاخر ومحال ان يكون الجزء مساويا للكل واما ان يقصر احد الخطين عن الاخر مثل خط آد فيكون متناهيا والاخر يزيد عليه بمثل خط آد المتناهي فيكون ايضا متناهيا وقد فرضنا غير متناهيين وذلك محال والاعتراض عليه هو انه انما يمكن وضع نقطة آ والمكن تحريك خط ده بالوهم وجره حتى يطبق النقطتان فيطبق الخطان

مستفاد من حاشية الشيخ الامام العلامة شمس الملة والدين محمد بن اشرف الحسيني السمرقندي على شرح الشمسية للقطب الرازي

وجزء خط غير متناه محال لانه لا يمكن ان يتحرك اوله ما لم يتحرك آخره ولا آخر
للخط غير المتناهي حتى يتحرك او لا يتحرك فلا يتحرك اوله فلا يمكن وضع نقطه
ك على نقطه آ فلا يمكن انطباق خط ك ه على خط آ ب فلا يلزم المحال
ومنها انه لو وجد بعد غير متناه لم يوجد حركه دوريه للكره وقد
وجدت فلا يكون البعد غير المتناهي موجودا وذلك لانه لو فرضت كره
تتحرك على نفسها في بعد غير متناه امكن وجود خط خارج من مركز
الكره الى غير نهايه وامكن وجود خط آخر يمتد من نقطه خارج الكره
ويمر على موازاة الخط الاخر الى غير نهايه على هذه الصوره

فاذا ادارت الكره على نفسها دار الخط الخارج من مركزها
معها فيلقى الخط الآخر ولا بد ان يقاطعه ولقاؤه اياه محال لان ذلك يكون
ما بعد نقطه منه ولا يكون في الخط غير المتناهي بعد نقطه لانه لا يكون فيه
نقطه اخرى بعد منها فلا يمكن التقاء الخطين فلا يمكن قطع احدهما الآخر
فلا يمكن الكرة بتمامها دورتها فلا يمكن ان يكون في الوجود بعد غير متناه
والاعتراض على هذه الحجة من وجوه احدها ان وجود خط
غير متناه في بعد غير متناه ممكن لكن حركه غير ممكنه لما ذكرنا انه لا يمكن
ان يتحرك كل واحد كله ولو تحرك صار المتحرك منه متناهيا وكان الكل
فلا يكون غير متناه فلو وجد خط خارج من مركز الكرة الى غير النهايه

دارت الكرة لم يمر الخط معه ولا يقف الكرة لو وقفه لان حركتها
لا تعلق وجود ما تحركه هذا الخط وانما تعلق باسبابها فاذا تمت اسبابها
تحركت الا اذا عرض عائق يمكنه عوق حركتها وكيف ان يكون الخط
ماثلا للفلك عن المدار وقد تمت اسباب حركته لكن الفلك يمر ويفصل
الجزء الواقع من الخط داخل الفلك عن الجزء الخارج عنه فيدور مع الفلك
ويبقى الجزء الخارج واقفا اذ لا يمكنه ان يتحرك والثاني انه وان سلم ان
هذا الخط يحرك الكرة لا لكن بان يمنع التقاء ما بعد نقطه فيهما لم
يمنع حركه الكرة وكيف يمكن الخط المتصل بالفلك ان يمنعه عن الحركه بامتناع
لقاءه ونقطه خطا موليا له بل الفلك يمر ويكسر الخط المتصل ويقطع
من حيث يمكن بان يلقى الخط الآخر ونقطه وذلك غير محال والثالث
ان هذه التقديرات انما تحتاج اليها اذا كان الخطان الموصوفان موجودين
لكن ليسا موجودين مع ان البعد غير المتناهي موجود واذا لم يوجدا لم
يمنع حركه الكرة بقي ان وجودهما ممكن لكن لم يوجد هذا الممكن والامكان
وجودهما لا يمنع بل انما يمنع وجودهما حتى لو وجدا امتنع حركه الكرة
ان وجودهما ممكن لكن ولما لم يوجدا لم يمنع فهذه هي الحجج الثلث
المذكورة في الكتب وقد ظهر بطلانها وقد وجدت
لابن سينا حجة رابعة اقحمت من الكليات واسامسابل ادعوا انه سئل

فظهر ان الخط طرد الاحتمال غير المتناهي انما يتحقق في الذهن فقط ولا يتحقق في الاعيان وهذا غير مفيد في ابطال التسلسل الذي هو محل النزاع

عنها فذكروا بانها وظنوا ان تلك مسايل موضوعة لا مسؤول عنها وانه
انما وضعها ليحث عن كل واحدة بما هو بعيد عليه عنده وهذه الحجة
من جملتها ووجدت هذه السبحة بخط فاضل مشهور منهم وكان قد كتب
في اخرها انى بسحتها من سبحة سبحت من خط مصنفها وحكى به السوال
والجواب على اللفظ الذى وجدته في هذا مسايل حيرا لم يمكن وجود
حرم غير متناه هو بها لامتناع اجتماع طرفي النقيض في شيء واحد
وايضا كون حرم غير متناه في طوله لا زيادة عليه لكن فيه اطوال
بالقوة غير متناهية وكل واحد منها يتوهم قدره مضافا الى قدر الباقي
اربعين قدره وحده وقدره وحده لا زيادة عليه فادن ليس له الا طول
فقط ولا عرض له ولا عمق وقد قيل انه جسم وذلك محال اراد ان الجسم
ما له طول وعرض وعمق فلو فرض وجود جسم غير متناه في طوله لزم
ان يكون خطا لا عرض له ولا عمق ومحال ان يجتمع في شيء ان له عرضا وعمقا
وانه ليس له عرض وعمق ودليل لزوم ذلك ان طول الجرم غير المتناهي
لا يمكن الزيادة عليه فلو كان له عرض وعمق كان فيه اطوال بالقوة غير متناهية
وكل واحد منها غير متناه واذا اضيف كل واحد منها الى طول
الجرم او طول الجرم اضعاف قدره ازيد مما كان وغير المتناهي لا يمكن ان
يصير ازيد وانما يلزم هذا المحال من كون هذا الطول مع عرض وعمق

وهو خط فادن طوله

فيه ذكر اعتراض اورد على ابن سينا في هذا الاستدلال وعدم امكان وجود غير متناه ٥

فلا يكون له عرض وعمق وقد قيل ان له عرضا وعمقا وهو محال فلا يمكن
وجود جسم غير متناه واما اقول ـــــ كون طول الجسم
خطا فاسد فان طول الجسم ليس الا زيادة في جسميته واعتبار طوله من غير
اعتبار عرض وعمق به حتى يكون طولا لا عرض له فيكون خطا اعتبار
ذهني لا وجود له خارج الذهن وكذلك وجود اطوال في الجسم بالقوة فاسد
واسقطنا القول في ذلك لا يليق بهذا الموضع وبعد المساجحة في صحة ذلك
اقول امتناع وجود جسم غير متناه واجب الوجود بذاته او بالحاكم وجوده
بسبب يتوهم خطوط فيه يتوهم مضافة الى طوله اعجب من امتناع حركة الفلك
بسبب يتوهم وجود الخطين الموصوفين بهم لو وجد جرم غير متناه في
طوله امتنع اضافة جرم اخر اليه في طوله او اضافة خط اخر الى طوله بسبب انه
لا طرف له يضاف اليه ويوصله مثلا فلا يمكن الزيادة عليه لهذا الا سبب غير المتناهي
لا يمكن الزيادة عليه فانه ان كان مقدارا غير متناه من جهة متناه من جهة اخرى
امكن الزيادة عليه من الجهة التي هو فيها متناه اما امتناع وجود هذا الجسم
بسبب وجود اطوال غير طوله موجوده بالفعل او بالقوة غير مضافة الى
طوله بل يتوهم الاضافة اليه غير معقول فانه ان وجد هذا الجرم فامتنع اضافة
شيء اخر اليه لم يضف اليه لا انه امتنع وجوده بسبب انه لو وجد يتوهم اضافة
شيء اليه لزم المحال وهذا الكلام في الظهور بحيث يعد فيه الاطناب في البيان

هنا ذكر الزامات ابن سينا القول بحدوث العالم كما هو مذكور في آخر السطر السادس من هذه الصفحة ٥

جدا لكن لا يلزم والمعارضة اقول يلزم على قول ابن سينا ان لا يكون في الوجود سوى جسم واحد وان كان صغيرا ومتناهيا لا يكون في طوله وعرضه وعمقه اطوال بالقوه غير متناهيه وامكن اتصال بعضها ببعض فيحدث طول غير متناه فلو وجد جسم اخر كان فيه اطوال اخر بالقوه وكل واحد منها لو توهم قدره مضافا الى الطول غير المتناهي صار قدره ازيد وذلك محال فوجود جسم اخر محال وعلى هذا يمكن الزام ابن سينا القول بحدوث العالم بان يقال لو كان العالم قديما لزم ان لا يكون في الوجود من الناس الا سلسلة واحدة من الاولاد والوالدين وقد وجد اناس من غير تلك السلسلة فلا يكون العالم قديما بيانه ان العالم اذا كان قديما لزم وجود سلسلة من الناس لا نهايه لها ويكون لهم نفوس موجوده لها عدد موجود لا نهايه لها لكن في الوجود من النفوس غير السلسلة اخر عدد كل واحد لا نهايه لها واذا توهم كل واحد من هذه الاعداد مضافا الى الثاني صار ازيد مما كان والزياده عليه ممتنعه فيكون وجود ما ذكر حاصرين عن سلسلة واحدة ممتنعا فيكون قدم العالم ممتنعا فهذه هي الحجج التي ذكرت الفلاسفه انها براهين قاطعه وقد ظهر انها مبنيه على توهمات فاسده وتخيلات باطله وفي كل واحد منها اغلوطه خفيه مكمنها في كلها موضع واحد وهو انهم فرضوا او لا خطا غير متناه ثم جعلوه متناهيا

فيه ذكر ان وجود غير المتناهي على الاطلاق محال سواء كانت اجزاؤه موجوده معا مترتبه كالعلل والمقادير او غير مترتبه كنفوس الانسان او موجوده على التعاقب كدورات الفلك الى اواخر ما ذكره وآخر ما ذكره في هذه ٥

والذي اوجب كونه متناهيا انه متناه بيان ذلك انه في الحجه الاولى انما يكون خط واحد يستحيل على زيادات غير متناهيه اذا كان احد الخطوط واصلا بين نهايتي الخطين الطرفين والا فكل خط قبل ذلك يكون مستحيلا على زيادات متناهيه فرض ابن سينا الخطين الاولين غير متناهيين والخطوط الواصلة بينهما غير متناهيه ثم جعلها متناهيه وفي الثانيه جزء الخط الاقصر واطبقه على الاكبر وانما يمكن جزء اذا كان متناهيا يتحرك نهايته ويحرر وفي الثالثه انما يتحرك الخط الخارج من مركز الكره لحركه الكره اذا كان متناهيا وفي الرابعه انما يمكن اضافه خط الى خط له طرف ونهايه فاذن انما الزموا كون الخط متناهيا من كونه متناهيا فالعاقل المنصف يجب ان يعتبر من حال هذه الحجج التي اقاموها على حق جلي حال حججهم القايمه على مطالب لهم باطله عما مضى من البديهيات وقد تبين بيان بطلان هذه الحجج ان امتناع وجود ملا او خلا غير متناه ليس لوجود اجزاء معا مترتبه يمكن الاطباق فيه او يقع فيه حركه كما زعموا بل لان وجود غير المتناهي على الاطلاق محال سواء كانت اجزاؤه موجوده معا مترتبه كالعلل والمعاليل او غير مترتبه كنفوس الانسان او موجوده على التعاقب كدورات الفلك وصح ان قولنا كل ما لا نهايه له لا يوجد صادق من غير حاجه لمن تامل الى ان يامل معنى ما لا نهايه له الى دليل لكن قد وقع امر مسلم في ظهور

فيه ذكر ان كل ما لانهاية له لا يوجد ٥ فيه ذكر الفرق بين القوة الواهمة والقوة العاقلة ٥

صدقه وعنوان الباري تعالى ركب فينا قوة نسمي الوهم لا تعقل المعقول الخص البتة انما الحكم فيه على وفق ما احسسناه كما انا نعلم ان الحس موجود غير مشار الى جهة حكم وعلمنا ان كل موجود مشار الى جهة سواء كان محسوسا او غير محسوس وكما انا نعلم ان الحس ليس وراء جسم محسوس او كان حال عن جسم محسوس حكم وعلمنا ان كل جسم انما ان لا يتناهى او ينتهي الى تصاعد لا يتناهى وكذلك نعلم ان الحس يوم ليس قبله يوم وبعده يوم ولا بد وان ليس قبلها وبعدها دورة ولا حادث من الكائنات ليس قبله حادث وبعده حادث ولم يتناه ادراكنا الى اول واخر للايام والدورات والحوادث والى نهاية للاجسام حكمت اوهامنا بانه لا اول ولا اخر للايام والدورات والحوادث وبان الاجسام انما ان لا يتناهى او ينتهي الى تصاعد لا يتناهى وكل هذه احكام كاذبة لانها احكام في غير المحسوس على وفق ما هو محسوس وبين العقل بكذب حكم الوهم اذا كان دليل يصدق الوهم مقدمة ونسلم كون الدليل صحيح الصورة منتجا للمطلوب لكن اذا بلغ الى المطلوب امتنع عن قبوله والتصديق به لان قبوله يكون على خلاف ما هو معلوم عليه لان كان حمله الوهم على ان لا يقبل ما ليس على وفق المحسوس وذلك كما ان الوهم يوافق العقل في الحكم بان كل مشار الى جهة يحتاج الى موجد له فيكون موجد كل مشار الى جهة غير مشار الى جهة والا لاحتاج الى موجد

مشار الى جهة

فلا يكون موجد كل مشار الى جهة ثم اذا ثبت ان الله تعالى موجد كل مشار الى جهة فهو موجود غير مشار الى جهة لم يصدق بذلك لانه على خلاف ما هو محسوس فيكون قوله على خلاف ما هو معلوم عليه فكذلك ما حرفه من الاحكام المخالفة للمحسوس والفلاسفة سلكوا في كثير من المطالب التي هي على خلاف المحسوس احكام الوهم فيها وقبلوها سيما ما يلزم من القول بقدم العالم فقالوا بوجود غير متناهي من الزمان وحركة الافلاك والنفوس والالوان والفساكات لانها لوازم قدم العالم وابوا عن قبولها فيما لا يلزم عن ذلك فلم يجوزوا وجود احسام غير متناهية وخلا غير متناه وعلل غير متناه وقاسوا الامور الماضية على الامور المستقبلة فقالوا كما يستحيل ان يوجد امر بعد امر الى غير نهاية كذلك ليس يحال ان يكون قد وجد امر قبل امر الى غير نهاية فلم يكن امر موجودا الا وقد وجد قبله امر اخر كما لا يوجد في المستقبل امر الا وبعده وتلوه وجود امر اخر مثله وفرقوا بين ما جوزوا وجوده من غير المتناهي وبين ما لم يجوزوه منه على مقتضى الوهم وتسليم فقالوا ما لا يكون اجزاءه مترتبة في الوجود وان اجتمعت في الوجود كالنفوس او كانت مترتبة في الوجود لكن لم يجتمع فيه كدورات الافلاك جاز وجوده وما كان اجزاءه مترتبة في الوجود ويجتمعه فيه كالاجسام والعلل استحال وجوده

وانا اقول المحال وجود جملة اجزاء لا تتناهى والحصارها وتناهيها لا ترتبها واجتماعها في الوجود فانه لا اثر لترتبها واجتماعها في الوجود الا من جهة قبولها للاطباق بعضها على بعض وقد ذكرنا بطلان ذلك ولو امكن وجود دورة قبلها دورة وقبل تلك الدورة دوره الى غير نهاية لوجب ان يكون وجود على قبلها علة قبل تلك العلة الى غير نهاية ووجود جسم وقبل ذلك الجسم جسم الى غير نهاية ممكنين لان اجتماعها في الوجود قد تبين فيه لا اثر لها في امتناع الوجود لما ذكرنا انما المؤثر في الامتناع دخول الحد لا تناهي في الوجود واما الامور المستقبلة فلما كان لا يدخل جملة اجزائها في الوجود جاز وجودها الى غير نهاية فالفلاسفه لم ينظروا الى دخول جملة الاجزاء في الوجود الذي هو المؤثر في الامتناع ونظروا الى اجتماع الاجزاء وترتبها في الوجود الذي لا اثر لها في الامتناع فثبت ان قولهم ما لا نهاية له يستحيل ان يوجد صادق على الاطلاق ولا يرد على هذا ما يقال ان صفات الله تعالى لا تناهي وان وجوده غير متناه وذلك لان عدم التناهي هو الذي لم يجز ان يحدث منه ويوجد حادث غيره ولا يصح ان يقال ذلك في صفات الله تعالى ووجوده واما معلوماته ومقدوراته فقسمان موجودات ومعدومات والموجودات منها متناهية والمعدومات يقال انها غير متناهية لا على المعنى الذي ذكرته

تحقيق المقام بالامر يد عليه

الشيء

لغير المتناهي بل على معنى ان كل ما يصلح ان يعلم من المعدومات يكون معلوما له وكل ما يمكن وجوده منها يكون مقدورا له ولا يسمى الوهم الى شيء يصلح ان يكون معلوما الا يكون معلوما لله تعالى ولا الى شيء ممكن الوجود الا يكون مقدورا له واما وجوده تعالى فليس امرا موجودا فانه ليس امرا مرادا دائما تعالى بل وجود كل موجود امر مبني على ما اراده من بعد وكلا متناهيا لا تناهي من الامور الموجودة واما قوله هذه المقدمة ولو كانت صادقة فانه لا يلتئم منها ومن المقدمة الاولى قياس فجيب عنه بعد الجواب عن اعتراضه على المقدمتين الاخريين

الفصل الثالث

في الجواب عما اعترض به على المقدمتين الباقيتين قال على قولنا جملة الامور الماضية قد وجدت انها بتمامها جملة لم توجد وانما وجد كل واحد منها اقول لا نزاع في انها اذا حملت على دورات الفلك لم توجد مجتمعة لكن اذا وجد كل واحد منها وجد كلها لان ما وجد كل واحد من احاده وحد كلا وانكاره صدق هذا القول مكابرة على العقل وتحديد بما لا حد فانه اذا وصف كل واحد من شيء ما به وجد سواء عدم بعد ذلك او لم يعدم حصل عند العقل كل احاده موصوف به وحد فان الكل عبارة عن احاد الشيء اذا اعتبرها الذهن معا سواء كانت مجتمعة في الوجود او غير موجودة معا او غير موجوده كذلك الناس

تحقيق في كل احاد لم يوجد مجتمعة

مجتمعة او

وكل المسلم قال الناس يقولون كل كذا كذا ويعنون ان الكل لما هو كل كذا ويعنون
ايضا بان كل واحد كذا وبان يصدق احدهما في موضع لا يلزم ان يصدق الاخر
اقول نعم قد يكون للكل لما هو كل حكم خاص فلا يجب ان يصدق ذلك الحكم
على كل واحد وقد يكون لكل واحد حكم خاص بكل واحد ولا يصدق
ذلك الحكم على الكل لما هو كل اما اذا لم يكن المحكوم به على كل واحد خاصا به وجب
ان يحكم به على الكل مطلقا لا من حيث انه كل لان ذلك الحكم على كل واحد يكون
باللفظ المفرد وعلى الكل بلفظ الجمع ثم يقال كل واحد ابيض و الكل بيض
وكل واحد موجود والكل موجودون والحكم على كل واحد من الامور الماضيه
بانه وجد ليس خاصا بكل واحد منها فلا يمنع صحة ذلك ان يقال كل تلك الامور
وحدث قال كل واحد من الامور الماضيه يصح ان يقال انه وجد
وعدم ولا يصح ان يقال انه وجد ان لها كلا وجد وعدم اقول
لا يصح ذلك الا انه لا يصح ان يقال ان كلها وحدث معا ونحن لم نقل ذلك
بل قلنا ان كلها وجد مطلقا واما ما قاله فنحن نسلمه من الامور المستقبله
وهو انها غير متناهيه ولكن ان يوجد كل واحد منها فغير صحيح وان
كان قد يتوهم الوهم الى الحكم بصحته لكن اذا دقق النظر فيه بين انه كاذب
وذلك انه لو امكن ان يوجد كل واحد منها لامكن ان يوجد كلها فالامكن
وجود كل واحد منها ولا شك في انه لا يمكن وجود كلها لكانت متناهيه

لكن الامكن وجود كلها

لكنها غير متناهيه فالامكن وجود كلها ومنشؤ علطه او تعليطه هذا هو انه
لما حسب ان كل واحد من الامور المستقبله لكن ان يوجد وعلم مع ذلك انها
غير متناهيه قاس الامور الماضيه على ذلك وقال كل واحد منها قد وجد
ولا يلزم من ذلك ان كلها وقد وجد وقد شن ان ظنه خطا وان قولنا لما وجد
كل واحد من الامور الماضيه فقد وجد كله صحيح

الفصل الرابع

في الجواب عن باقي اعتراضاته على مقدمات البرهان المذكور
على حدوث العالم قال لو سلم ان المقدمة التي هي ان
ما لا يسامي لا يوجد صادق لا يسلم مع ذلك منها ومن المقدمة التي هي ان
كان الماضي لا اول له فالامور الماضيه لا نهايه لها قياس اقول
قد ست ان جميع مقدمات البرهان المذكور صادق ولا كلام له في انه اذا صدقت
مقدماته لزم منه حدوث العالم قال للمقدمة الاولى ثلث
مفهومات اسان منها صحيحان احدهما ان كان الماضي لا اول له فالامور
الماضيه ليست شيا له عدد متناه واداوين بقولنا وكل ما ليس له عدد
متناه لا يوجد فانت المقدمة الثانيه التي هي انه لا نهايه لها قد وجد كثير مما ليس له
عدد متناه اقول قد ثبت ان قولنا الامور الماضيه ليست شيا
له عدد متناه ليس مفهوم قولنا الامور الماضيه بلا نهايه وان كان ذلك
مفهوما منه فله مفهومان اخران الصحيح منهما هاهنا هو انها شي له عدد ليس

يمتناه وعلى هذا اذا قيل ان كان الماضي لا اول له فالامور الماضيه شي له عدد
ليس بمتناه وكل ما له عدد ليس بمتناه لا يوجد صح القياس وصدق المقدمان
فقد بنا ان كل ما لا احاده عدد بالنهاية لا يوجد قال والمفهوم
الصحيح الاخر هو ان الماضي ان كان لا اول له فالامور الماضيه سي اي جزء
اخذت منه وجدت منه جزءا ولا تنهي في ذلك الى حد لحسان يقف عنده
وكل ما كان هكذا فانه لا يوجد قال واذا اردنا بيان ان ما كان
هكذا اي كان ما لا نهاية له وكل ما لا نهاية له لا يوجد صارت الحدود المتلبسة
في القياس شيا واحدا اقول لا حاجه في بيان ان كل
ما هو شي اي جزء اخذت منه وجدت منه جزءا اخر فانه لا يوجد الى ان
نقال لانها ما لا نهاية له فقد بنا ان امتناع وجود مثل هذا بين من غير
دليل لمن تامل معناه قال اذا لم يرد بقولنا حملة الامور
الماضيه قد وجدت ان حملتها تامي حمله وجدت بل اريد ان
كل واحد منها قد وجد وجب ان يكون معنى قولنا حملة الامور
الماضيه بلا نهاية هو ان كل واحد منها بلا نهاية فيكون كاذبا لا
لم يسلم القياس لكون معنى حملة الامور في مقدمته مختلفا اقول
ليس معنى حملة الامور في قولنا حملة الامور الماضيه وجدت وفي
قولنا جملة الامور الماضيه بلا نهاية حملتها تامي جمله اي بحال الاجتماع

وحد قال الان
كان هكذا

ولا كل واحد منها بل معناها في كلا القولين حملة الامور على الاطلاق
بلا تقييد بحال الاجتماع والقضية المطلقة غير المقيده فبان لم يصح قولنا
جملة الامور الماضيه بحال الاجتماع لم يوجد لم يجب ان لا يصح ان يقال ان حملتها
على الاطلاق لم يوجد فانا بينا انه اذا كان كل واحد منها وجد كانت
حملتها قد وجدت وان لم توجد معا فاذن ليس معنى قولنا جملة الامور
الماضيه وجدت انها بحال الاجتماع وجدت وان كل واحد منها وجد
وكذلك المراد من قولنا حملة الامور الماضيه بلا نهاية بل المراد منها في
كلا القولين حملتها على الاطلاق فالقياس المركب منها صحيح ثم اقول
هذه الاجوبة على تسليم ان المراد بالامور الماضيه دورات الافلاك ولو
قلنا المراد بها النفوس البشرية بطل جميع ما تكلفه في بيان ان حملتها بحال
الاجتماع لم توجد وان قال انها غير متربة في الوجود فلا يمكن فيها الاطلاق
المذكور في البعد الممتد في الملا والخلا عن المساهن والاعراض الخطين الخارجين
من نقطة الى غير نهاية ولا يقع فيها الحركة الدورية حتى يسع لذلك وجودها
بلا نهاية قلنا قد بنا ان كل هذه الحجج باطلة وان امتناع وجود ما لا
نهاية له في الموضع الذي يمشي فيه هذه المعاني ليس لهذه الحجج بل لان
وجود غير المتناهي في نفسه ممتنع على ان النفوس البشرية اذا كانت تستلزم
موجوده معا غير نهاية له كانت نفوس آباء الدين لا اول لهم متربة في
الوجود

أشارة الى بطلان الحجج المذكورة أشارة الى بطلان الحجج المذكورة

فصل عددها الاطباق الوجودي فيمتنع وجود كل سلسلة منها فمع وجود
النفوس البشرية بلا نهاية وان كان الماضي لا اول له وحد نفوس بشرية بلا نهاية
لكنها لا توجد فللعالم اول قال قايل لسنا نفوس البشرية متعددة
على راي افلاطون فلا يلزم هذه المحجة قلنا الخلاف في هذا الكتاب
ابن سينا وارسطاطاليس ومتابعيهما وهم قد ابطلوا هذا الراي والتزموا وجود
نفوس بشرية بغير نهاية

الفصل الخامس

في الكلام على الادلة المذكورة على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها
وفي اعتراضات ابن سينا عليها اما الاول منها وهو امتناع ان يكون
بعض ما لا نهاية له ازيد من بعض ما قول فيه اذا فرض شيآن
غير متناهيين ليس احدهما بعض الاخر ولا من جنس الاخر كالاجسام مع
الدورات لم يكن في وجود مما التباوي والتفاوت فانهما انما يظهران
بان يتوهم انطباق احدهما على الاخر فان فضل احدهما عن
الانطباق لم يكونا متساويين وان لم يفضل كانا متساويين وهذا
التوهم لا يكون في مثل هذين العددين لانه اذا لم يفضل احاد احدهما بالاطباق
عن احاد الاخر كانا متساويين وان فضل كان احدهما متناهيا لا محالة
وهو الذي فضل احاده واما الاخر فيجوز ان يكون غير متناه بان يكون
احاده التي يفضل عن مقابلة متناهية فلا يكون وجود التساوي والتفاوت

في العددين المذكورين اذا كانا غير متناهيين واما الذي لزم
فيه التفاوت فيكون احدهما اربد صعدى لان الادوار التي الى زحل
الوف فان بعض الدورات التي الى رماما فيكون عدد الاولى بعض الثانية
وبعض الشيء يكون انقص لا محالة من كله وكذلك عدد الايام وحدها مع
عدد مجموع الايام والليالي واما دورات الفلك فلك القمر ودورات
زحل فاحدهما من جنس الاخرى لانهما من حركتين احدهما اسرع كالبطيء
فتكون الدورات الحاصلة بالاسرع اكثر لا محالة من الحاصلة بالابطاء وان
كانا غير متناهيين فلم يحصل من هذه المحجة شيء وان سلمنا لم يتحقق
في الجواب هذا التحقيق ولم يستمر هذا الجواب ايضا على النقض عن عهدة
كون دورات القمر اصغا الدورات زحل وجوابه الثاني فاسد
فان تخصيص عدد الدورات بكونه معدودا لغو وقد سلف انه ليس شيء
من الاعداد موجودا في الاعيان وقياسه عدد الدورات بالاعداد
المطلقة في الاحاد والعشرات فاسد فان معنى غير المتناهي اذا قيل
على الاعداد المطلقة غير معين ما يقال على عدد الدورات فانه اذا
قيل على الاعداد المطلقة ايها انها لا تنتهي الى عدد لا يوجد عدد اخر
اكبر منه لا ان يكون ذلك العدد دخل في الوجود وكل ما الخلاف
يكون متناهيا على قياس ما قلنا في الامور المستقبلة واما معناه اذا
قيل

على الدورات الماضية هو انه حملة عدد في الذهن لجملة دورات وجدت
اى واحدة منها اخذت منها وجدت اخرى عرها قد وجدت فصح ان
يقال عدد دورات القمر اضعاف دورات زحل ولا يصح ان يقال عدد الاحاد
اضعاف عدد العشرات فانه لا يكون لها حملان في الذهن غير متناهيين
يقاس احدهما بالاخرى كيف ولا يكون للاعداد المطلقة وجود في الذهن
لان الذهن لا يصور المعدوم المحض بل يصورا ما موجودا او مضافا الى
موجود فلا يتصور عشرة مطلقة بل يصور عشرة من عدد شيء والوهم
لا يدخل الا المتناهي فاذن لا وجود لعدد الاحاد المطلقة والعشرات
المطلقة لا في الاعيان ولا في الاذهان ولا في الاوهام فكيف يقال ان
احدهما اضعاف الاخر فان الحكم بموت شيء انما يصح اذا حصر في
الذهن والحكم باحدهما على الاخر فاذن لا يصح الحكم بكون عدد الاحاد اضعافا
لعدد العشرات وعدد دورات القمر وزحل كل احدهما في الذهن
غير متناهين فيصح الحكم بكون احدهما اضعافا للاخر فاذن لا يمكن
قياسهما بعدد الاحاد والعشرات المطلقين فاذن اعتراض ابن سينا
على هذا الدليل فاسد وان كان الدليل في نفسه ضعيفا واضعف
من هذا الدليل في هذا الباب ما اورده محمد الاسلام رحمه الله في كتاب
التهافت وهو ان عدد الدورات لو كان لا نهاية له لكان اما شفعا

في ذكر بيان الحدوث الدهري وان العالم مسبوق بعدد وغير متناه واذا كان العدد غير متناه يكون غير متكثر واذا كان
غير متكثر لم يكن له عدد واذا لم يكن له عدد لم يكن شفعا ولا وترا بالدليل المذكور في المتن سواء سمي الاقل واحدا

او وترا او شفعا وترا او لا شفعا ولا وترا ومحال ان يكون شفعا
لان الشفع مقبض عن الوتر بواحد وغير المتناهي لا يعوزه واحد
ومثل هذا استحيل ان يكون وترا ومحال ان يكون شفعا ووترا معا
او لا شفعا ولا وترا لان الشفع عندهم ينقسم بمتساويين والوتر عدد
لا ينقسم بمتساويين ومحال ان يكون الشيء منقسما بهما وان لا يكون منقسما بهما
واذا استحال كون عدد الدورات لو كان غير متناه ان يكون على احد هذه
الاقسام استحال وجود الدورات غير متناهية وبيان صحة
هذه الحجة هو ان العدد المتناهي يكون اما شفعا واما وترا لا اما ان
يكون منقسما بمتساويين او لا يكون وزيادة القسمين الاخيرين لعوفان
من المحال ان يخلو الشيء من ان يكون على وصف ومن ان لا يكون عليه
فاذن قوله العدد اما ان يكون شفعا ووترا او لا شفعا ولا وترا لغو ثم
اللازم من هذا الدليل انه لا يكون لغير المتناهي عدد وهو الحق لما سنا
قبل لا ان وجود غير المتناهي لا يستحيل وجوده بان لا يكون له عدد
ومثل هذا كان الدليل الاول ايضا باطلا لان غير المتناهي اذا لم
يكن له عدد كيف يقال لبعضه انه اربعة من بعض او صفف له فاذن
ثبت بهذا الدليل انه لا يكون لدورات الفلك عدد لا استحالة دورات
الفلك لا نهاية لها ولا ينبغي للعاقل ان يتمسك بالدليل الضعيف سيما اذا كانت

له ادله قويه على مطلوبه فان ذلك يشبع الخصم ويظهر كلامه ويجعل الغلبة
له فان هر قابل قوته بسلاح ضعيف علت واما الادله الله
الباقيه فقويه يمكن بمشيتها اما ان الدورات لما انتهت الماضيه فالمراد
به ان الدورات الماضيه متناهي عند الدورة الاخيره التي يصلى بها الينا لانها
لما انتهت الى الدوره الاخيره فقد وجدت كلها فالحصرت بالوجود على
ما قرر باه فلم فهذا وجه الاستدلال بهذا الدليل ولا سطل بقوله انها تناهت
من الطرف الاخير ولم يتناه من الطرف الاول لان الكلام في تناهي كلها بوجود
كلها لا في تناهيها من طرف وان سينا اما ان يكون قد عنى بوجه الاستدلال
او يعامي ويريد من هذا الوجه الاستدلال بالدليل
الثاني وهو ان الدورات الماضيه قطعت وسلكت فيكون قد تناهت فان
وجه الاستدلال به هو ان الفلك حركته قطع مسافات الدورات الماضيه
واعناها فيكون تلك المسافات متناهيه لان غير المتناهي لا يمكن ان يعبر
واذا كانت مسافات الدورات متناهيه كانت الدورات متناهيه
هذا معنى القطع والالزام على هذا الوجه لما ذكره ابن سينا ولا يرد
على هذا الوجه ما ذكره من الاعتراض وهو ان القطع يعني
لحدوث الفرق بين اجزاء الشيء اذا اريد لا يمكن ان يعني ما لا نهاية له
اما اذا لم يعرض عن اريد فاحداثه الحدي في سيسلم يحتاج الى دليل

سينه واما ما ذكر من معاني القطع وغير صحيحه لا حقيقة من حيث
اللغه ولا مجازا اما ان القطع على وجه الاستعاره يقال على افناء كل
شيء قطعا هران افناء كل شيء قطعا فافناء الناس مثلا لا يعبر عنه بالقطع وكذلك
افناء كل شيء عن اشياء منها اتصال قطعا فافناء البياض عن الجسام منها
اتصال لا يسمى قطعا في شيء من العلوم وكذا احداث الفرق بين اجزاء
الشيء لم يقل احد من اهل لغة العرب ان القطع وضع ما اراده لحاجة
له في الاعتراض الى ذكر معاني القطع التي ذكرها فلعله فرار عن الالزام
وروعان وقوله يلزم عن القطع الذي بمعنى افناء شيء عن اشياء منها اتصال
حديث فاسد جدا فان افناء الناس عن الجسام منها اتصال لا يلزمه
حدوث الحدوث قوله الحدي يقال على الموجود لا يرد على ما ذكرت
من وجه الالزام وقال على دليل المتوقف ان يوقف
سي على سي هو ان يكون ما معدوما سي ويكون شرط وجود المتوقف ان
يوجد المتوقف عليه اولا اقول ان اراد بهذا الشرط
انه لا يوجد المتوقف عليه فمسلم وان اراد معنى اخر فغير مسلم ولا شك
عاقل في ان المعنى المذكور سمي توقفا وعلى هذا ظاهر ان الدورة اليوميه
والدوره الامسيه كل منها معدوم متين وانه لم يمكن وجود الدورة
اليوميه ما لم توجد الدورة الامسيه فكان وجود الدورة اليوميه

ما لم يوجد المتوقف

متوقفا على وجود الدورة الامسيه وكان مثل هذا وجود الدورة
الشمسية متوقفا على وجود الدورة المتقدمة عليها وهكذي حال كل دورة
مع الدورة المتقدمه عليها فلو كانت الدورات بلا نهايه كان وجود
الدورة اليومية معدومة متوقفا على وجود دورات لا نهايه لها
معدومة فيلزم ان لا توجد الدورة اليومية لانه ما لم توجد الدورة
الاولي لم توجد الثانيه وما لم توجد الثانيه لم توجد الثالثه وهكذا
الا ان الدورة اليومية لا توجد الدورة الاولي فلو كانت الدورات
غير متناهيه لم يكن لها اولي فلم يكن وجود الدورة اليومية لانه لم
يوجد الدوره الاولي لكن الدورة اليوميه وجدت فليست الدورات
الماضيه بغير نهايه وسيجي الكلام في دليل الوقف مستوفي فيما بعد ان
شاء الله تعالى فهذا تمام الاجوبة عن اعتراضات ابن سينا علي
مقدمات البرهان الذي اورده في رسالته علي حدوث العالم وعن
اعتراضاته علي حجج اخري لاهل الحق في هذه المسئلة وقد بطل بما ذكرنا
حكومته الخامده عن الحق المايل الي الباطل وهي مما ضمنه
هذه الرساله فصول منطقيه صدرها بها وليس ذكرها والكلام فيها لايقا
بهذا الكتاب وايضا تعب شديد وممتنه ذكرها في اخر هذه الرسالة
علي انه قد وجدت امور بلا نهاية يليق ذكرها ونذكر اعتراض عليها في

مالم يوجد

القسم الثاني من هذا الكتاب ثم ختم الرساله بقوله والبراهين الضرورية
توجب امتناع التناهي في جانبي الماضي والمستقبل اذ لا نهاية لوجود
الحق الاول من الجانبين اقول اولا في هذا الكلام جعل
وجود الحق الاول جل جلاله زمانيا اذ جعل له ماضيا ومستقبلا وهو ينافض
ما له في ان الزمان مقدار الحركة اي البعد وقد قال الحق تعالي منزه عن الحركة
والتغير فلا يحيط الزمان بوجوده ثم اقول هذا الكلام اشاره
الى ان الحق تعالي علة لوجود العالم ووجود العالم لازم لوجوده
فيلزم وجوده في جانبي الماضي والمستقبل وجود العالم فيهما
وسيظهر في القسم الثاني قولهم ان وجود العالم عنه تعالي علي سبيل
اللزوم

الفصل السادس في اعتراض

اخر علي ادله مبنيه علي دورات الفلك هذا الاعتراض وان لم يكن
ذكره ابن سينا ولا غيره من الفلاسفه لكن كان ذكره لايقا وهو ان حركه
الفلك حركه واحده متصله ازلا وابدا لا اجزا لها ولا دورات متعدده
فيها بالفعل وجميع ما ذكرتم في بيان استحاله قدم العالم بوجود دورات
لا نهاية لعددها ويكون عدد بعضها ازيد من عدد بعض ويكون تلك
الدورات شفعا او وترا انما يلزم من فرض دورات لهذه الحركه
فلو لا فرض الدورات لم يعرض شي من هذه الاستحالات فلم يستحل

ما لم يحط

قدم العالم وهذا لو قال قايل لا يمكن قطع مسافة الى غير نهاية لانه لا يمكن
قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها
الى غير نهاية ولا يمكن قطع انصاف بلا نهاية فلا يمكن قطع مسافة اصلا لكن
يقال له ليس للمسافة هذه الانصاف التي ذكرتم بالفعل ليلزم ان
لا يمكن قطع المسافة الا بعد تلك الانصاف واذ ليس قطع المسافة
مستحيلا لا يصير مستحيلا بفرض انصاف لها غير نهاية فكذلك ما ذكرتموه
لا يصير قدم العالم مستحيلا بفرض دورات لحركات الافلاك
بلا نهاية والجواب ——— قولكم حركة الفلك متصلة واحدة
لا اجزاء لها بالفعل باطل فان كل حركة مركبة من اجزاء على ما اشرنا اليه
في القسم الثاني فاذا لم يكن لتلك الحركة اول كانت اجزاؤها التي
وجدت بغير نهاية فيلزم المحالات المذكورة ثم نقول ———
هب انه لا اجزاء ولا ادوارات لها بالفعل لكن ليس فرض الادورات لها
محالا وكيف يكون محالا وقد فرضت وعدت مقدار دورة لحركة
فلك الشمس سنة ولحركة فلك عطارد النهار يوما فان كان العالم قديما
امكن فرض دورات لفلك الشمس قد وجد بغير نهاية لكن وجود
دورات لا نهاية لها محال فلا يكون العالم قديما والمحال لم يلزم من
فرض الدورات وانما يلزم من كونها بغير نهاية واما المسافة فوجود

اوضاف لها بغير نهاية محال فيكون فرضها فرض محال فيلزم المحال
وهو امتناع قطع المسافة من فرض المحال فلا يصح قياس فرض دورات
الفلك على فرض اوضاف المسافة الفصل
السابع في تركيب قياس على حدوث العالم الذي ذكره ابن سينا من
مقدمتين لا يمكنه انكار صدقهما وهو ان يقال ان كان العالم لا اول
له امكن وجود امور متعاقبة في الوجود موجودة معا لكنه ليس يمكن
فالعالم له اول ولا نزاع في صحة صورة هذا القياس وانما في صدق
المقدمة الثانية فان الفلاسفة مقرون بان وجود امور متعاقبة
في الوجود موجودة معا محال وبيان صدق المقدمة الاولى هو انه
يمكن ان يكون قد وجد في كل ان على التعاقب موجودات ويكون
باقية عندهم كنفوس الناس عندهم فانه لا يمتنع ان يولد في العالم
في كل ان على التوالي انسان ويوجد عندهم بعد نفس له سعي دايما
فان كان العالم قديما كانت هذه الموجودات بلا نهاية فاذن ان كان
العالم قديما لا اول له امكن وجود امور لا نهاية لها على التوالي ويكون
موجودة معا فلزم من صدق المقدمتين الليس لا يمكنهم انكاره
حدوث العالم والله اعلم بالصواب الباب
الثالث في اقامة حجة اخرى على اثبات حدوث العالم لو كان العالم

قديما لم يوجد حيوان مولود وقد وجد فليس العالم قديما والكلام في صحة صورة هذا القياس وصدق المقدمة الثانية واما المقدمة الاولى فبيان صدقها مبني على دليل التوقف المذكور وهو ان العالم لو كان قديما لكانت سلسلة من الاولاد والمولودين الماضين بلا نهاية فيكون وجود كل مولود منها متوقفا على وجود ما لا نهاية له وما يتوقف على وجود ما لا نهاية له وما يتوقف وجوده على وجود ما لا نهاية له لا يوجد فان كان العالم قديما لم يوجد حيوان واما ما يتوقف وجوده على وجود ما لا نهاية له لا يوجد فلان الوجود يتقدم فيه الاوايل على التوالي بخلاف الدوام الغالب احكامها على طايفة الفلاسفة فان فيها يتقدم الاواخر على الاوايل ويستمر الى ما لا نهاية له واما الوجود فمبدؤه من اول وينتهي الى ثان فما لم يوجد الاول لم يوجد ولده فوجود الثاني دليل وجود الاول وشرط وجود الثاني وكذلك الحال في الثالث والرابع الى الاخر وكثرة الوسايط فيما بين الاول والاخر لا تقدح في حاجة الاخير الى وجود الاول متقدما عليه متوقف وجود الوالد الاخير على وجود والده ويتوقف وجود والده على وجود والد والده وهلم جرا حتى ينتهي الى والد غير مولود فما لم يوجد والد غير مولود لم يوجد مولود وهذا كما قالوا في الممكن انه يحتاج في وجوده الى واجب بذاته

ولا يكون ممكن عن ممكن الى غير نهاية بل ينتهي لا محالة الى واجب وكذلك قالوا المعلول يتوقف على وجود علته ويجب ان ينتهي العلل والمعلولات الى علة اولى غير معلولة كذلك يجب ان ينتهي سلسلة الاولاد والوالدين الى والد غير مولود فلو لم يكن والد غير مولود لم يكن ولد كما انه لو لم يكن واجب لم يوجد ممكن ولو لم يوجد علة اولى لم يوجد معلول وليس الغرض من ذكر الممكنات والمعلولات وجوب وجود والد اول غير مولود فانه ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرته واما انه يلزم من كون العالم بلا اول كون سلسلة من الاولاد والوالدين بلا نهاية فظاهر على اصولهم ولا يمكنهم انكاره فان كل سلسلة منها لو انتهت الى والد غير مولود كما يقوله كان قد خلا العالم عن جميع الحيوانات مدة عن متناهية مع وجود الافلاك والكواكب المتحركة الموثرة بحركاتها في العناصر ووجود العناصر المستعدة بذلك الامتزاجات لستعد بها المواد العضرية لقبول صور مختلفة بعض عليها من العقل الفعال الذي يسمونه واهب الصور اشرفها صور الحيوانات وذلك محال على مقتضى اصولهم وايضا فانهم يقولون العالم على ما هو عليه من النظام لازم عن وجود واجب الوجود والنظام انما تم بوجود الحيوانات على ما هو عليه الان فلم يحل بالنظام التام مدة غير متناهية ثم حادث به وهذا الحوض عندهم

فيه ذكر انه لو كان العالم قديما لم يوجد حيوان مولود وانه يجب ان يكون للوالدين اول

كما قالوا الا يجوز وجود العالم مدة غير متناهية فان اذا تكب مركب
وقال انما خلا العالم عن الحيوانات في تلك المدة لان المواد لم تكن قابلة
لصورها لم استعدت في تلك المدة لقبولها حصلت صور الحيوانات
كل في وقتها على ما كانت مستعدة لقبولها قلنا هذا الاستعداد يكون
شيئا محصورا فلا تحتاج حصوله الى مدة غير متناهية لم الاستعداد
يحصل بهيئات توجد للمادة في ادوار وفي الزمان غير المتناهي يكون
وجود تلك الهيئات بلا نهاية وتوقف وجود كل واحد منها على وجود
ما لا نهاية له فيلزم منه من الاولاد والوالدين فان قبل العلل
والمعلولات يكون موجودة لان العلة بالحقيقة ما تقارن وجود المعلول
وجودها ويكون العلل والمعلولات متناهية بالطبع فيمكن في عددها
الاطباق المذكورة كما في المقدار غير المتناهي فلذلك يستحيل وجودها
بغير نهاية وليس كذلك الاولاد والوالدون فان الولد لا يجب ان يكون
موجودا مع وجود والده فان الوالد ليس علة للولد على الاطلاق بل
بعض من علته ولذلك فقد يكون الوالد بلا ولد والولد بلا والد واذا
لم يكن الوالدون والاولاد موجودة معا لم يمكن في عددها الاطباق
المذكورة فلم يمتنع وجودها بلا نهاية بيان ذلك انه اذا كان لحاك الشيء
موجودة معا كان لها عدد وبسبب بالطبع فيمكن اطباق عددها

الا يجود

مالزوم

الناقص باحاد على عددها التام بالسوية فيلزم المحال المذكور واذا لم يكن
لحاك السي موجودة معا لم يكن لعددها بسبب فلا يمكن الاطباق المذكور
في عدده ولا يظهر استحالة وجوده بغير نهاية قلنا نحن لا يلزم وجود
والد اول من قبل الزوم وجود علة اولى بل يلزمه دليل عقلي لحاجة في
بيان صحته الى نظر وانما ذكرنا العلة على سبل التمثيل لزيادة ايضاح وتقرير
في الذهن مع المعية في الذهن لا يكون لها اثر في توقف وجود الشيء على
وجود غيره والحب وجود علة اولى لكونها موجودة معا والكونها
داعدد قابل للاطباق فقد سافاك الاطباق بلا نهاية لو وجب
وجود علة اولى من قبل انها لو كانت بغير نهاية توقف المعلول على وجود
علل بلا نهاية سواء وجبت موجودة معا او على التعاقب فمثل ذلك
يجب ان يكون للوالدين اول واذا اسقط قولنا لو كان العالم قديما
لم يوجد حيوان مولود وقولنا وقد وجد صادق ثبت ان العالم ليس
بقديم هذا تمام القسم الاول واما
القسم الثاني وهو في ذكر شبههم المودعة الى القول بقدم العالم
فجميعها اوهام وذلك لان جميع شبههم مبنية على جملة اصول يظهر منها
باطل على الاطلاق وهي قدم الزمان وقدم المادة ولزوم وجود
العالم لوجود الباري تعالى ووجوده مطلقا وهو ان الله تعالى

منزه عن التغير بري عن ان يحله الحوادث و واجد حق على معنى باطل
على معنى وهو ان الله تعالى واجد من كل وجه فانه ان كان معنى قولهم
من كل وجه انه تعالى ذات فقط لا علم له ولا قدرة ولا صفة اخرى كان
باطلا وان كان معناه انه لا شريك له ولا مثل كان حقا لكن فرقوا
بكل واحدة من هاتين المقدمتين مقدمات باطلا فالزموا منها قولا
باطلا فلهذا المعنى جعلت هذا القسم خمسة ابواب تشتمل كل باب
على الكلام في شبهة مؤسسة على اصل فالباب

الاول في الكلام على شبههم المؤسسة على قدم الزمان اربعة فصول

الفصل الاول في حكاية ما قالوا في الزمان وذكر شبههم
المؤسسة على قدم الزمان منهم من يقول ان الزمان غير موجود في
الاعيان ومنهم من يقول انه موجود وقدم منهم ابن سينا وابو البركات
البغدادي وكلامنا مع هذه الطايفة والذي يعتمد بكلامه منهم في
زماننا ابن سينا وابو البركات فاحكي ما قاله ابن سينا في كتاب الشفا
وابو البركات في كتاب المعتبر في مسئلة الزمان ووجوده واذكر
شبههم في قدم الزمان قال ابن سينا لاثباته من
البين انه يجوز ان يتحرك متحرك في الحركة وسهيان معا قطع احدهما
مسافة الطول والاخر مسافة اقصر وان يبدا في قطع مسافتين

متساويتين ويقطع احدهما مسافة قبل الاخر وذلك في كلا الوجهين
لاختلاف حركتيهما في السرعة والبطو فيكون من مبدا كل حركة الى منتهاها
امكان قطع مسافة معينة بتلك الحركة المعينة في السرعة والبطوء وامكان
قطع مسافة اطول منها بحركة اسرع وامكان قطع مسافة اقصر بحركة ابطا
فيكون من مبدا كل مسافة ومنتهاها امكان مقدر بالقياس الى الحركة
والى سرعتها وبطوئها فيكون من مبدا تلك المسافة ومنتصفها امكان
اخر يقطعها بتلك الحركة وعلى ذلك الحد من السرعة والبطو وكذلك
من مبدا المنتصف ومنتهى المسافة ويكون الامكان الى المنتصف
ومن المنتصف متساويين فيكون كل واحد منهما نصف امكان قطع
الكل فهذا الامكان منقسم وكل منقسم اما مقدار واما ذو مقدار
فهذا الامكان لا يخلو عن مقدار ومقداره لا يجوز ان يكون مقدار المسافة
والا كانت الحركات المتساوية متساوية في هذا المقدار ولا مقدار
المتحرك والا كان امكان المتحرك بالاعظم اعظم وليست الحركة بنفسها
ذات هذا المقدار بنفسه ولا السرعة والبطوء كذلك لان الحركات
في انها حركات قد تتفق في الحركة وفي السرعة والبطوء وتختلف
في هذا المقدار فثبت وجود مقدار للامكان ووقوع الحركات بين
المتقدم والمتاخر من المسافة وقوعا بعضي مسافات مقدره

ليس بمقدار المسافة ولا بمقدار المتحرك ولا بنفس الحركة ولا يكون
قائما بنفسه لانه منقض مع مقدره وايضا ليس له ذات حاصلة بل
هو كائن وفاسد وكل ما هو كذلك ففي محل فهذا المقدار يتعلق بمحل
ولا يجوز ان يكون جسم المتحرك محلا له بلا واسطة والا كان به اعظم
واصغر فهو اذن محل له بواسطة هيئة فيه ولا يجوز ان يكون تلك
الهيئة قاره كالسواد والبياض والا كان مقدار تلك الهيئة يحصل
في الجسم مقدارا ثابتا فبقي ان يكون مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة
المكانية او الوضعية فهذا هو الزمان والحركة تنقسم الى متقدم
والى متاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر
ما يكون في المتاخر منها لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها
كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون الزمان لذاته
شيء منه قبل شيء وشيء بعد شيء وسائر الاشياء لاجل شيء منه قبل شيء وشيء
بعد ولما صح ان الزمان لا يقوم بذاته بل يقوم بالجسم بواسطة
الحركة فان لم يكن حركة لم يكن زمان وكيف زمان ولم يكن قبل وبعد
وكيف يكون قبل وبعد ولم يحدث امر فانه لا يكون قبل وبعد
معا بل يبطل ما هو قبل لانه يحدث ما هو بعد فالزمان لا يوجد الا
مع تجدد حال وحسبان يستمر ذلك التجدد والا لم يكن زمان لانه

ان كان لم يزل دفعة ثم لم يكن شيء ثم كان امر اخر دفعة لم يخل اما ان يكون
بينهما امكان تجدد امور فيكون فيما بينهما قبل وبعد وانما يتحقق قبل وبعد
بتجدد امور فيكون بينهما تجدد امور فهما متضافان فان استمر ذلك
الا تضاف حصل ما فرضناه وان انقطع عاد الكلام الى الراس فيجب
ان كان زمان ان يكون تجدد احوال ما على التلاصق واما على سبيل الاتصال
فان لم تكن حركة وتغير لم يكن زمان وقال ——— وان الزمان
متصل وجب ان يكون له فصل متوهم في امتداده كالنقطة المتوهمة
في الخط فان الزمان بينهما بامتداده لان يعرض فيه هذا الان اما ان فرض
فارض واما بموافاة الحركة حد امشترك كالمبدأ لطلوع او غروب ويكون
هذا الان موجودا في الزمان بقوة قريبة من الفعل ولا يجوز ان يخرج
الى الفعل والا لقطع اتصال الزمان ولا يجوز وجود قطع في الزمان
لان القطع يكون اما في ابتداه او في انتهاه ولو فرض في ابتداه كان الزمان
قد وجد بعد عدم فيكون وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده
فيكون له قبل وهذا كل القبل معنى غير العدم قد يكون بعد فيكون
هذا النوع من القبلية حاصلا قبل الزمان فيكون قبل الزمان
زمان متصل به وهذا الان يجمعها فيكون واصلا لا فاصلا وان فرض القطع
في انتهاه فاما ان يكون بعده امكان وجود شيء او لا يكون فان كان كان
بعده

زمان متصل به سيما هذا الا ان كان لم يكن بعده امكان وجود شيء حتى
واجب الوجود ارتفع الوجود الواجب والامكان المطلق وذلك محال
فالزمان متصل ازلا وابدا ولهذا لم يحدث بعلق وجوده
حركات لها ابتدا وانتها وهي المسبقة لانه يكون مقطوعا بائن لكن
وجد الزمان حركة يصلح لان يعلق بها بان يصح عليها الاستمرار وهي
الحركة ويعدد به سائر الحركات فاما عند ابن سينا ما ذكر قدم الزمان
وعبر عن اكثر هذه المعاني ملخصا في كتاب الاشارات واسم
به وجود الزمان حدثا فقال الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن هو فيه
قبلية قبل لا بيت مع البعد وفي مثل هذا التجدد بعدية بعد قبلية باطلة
وليست تلك القبلية نفس العدم فان العدم قد يكون بعد ولا ذات
الفاعل بعد يكون قبل ومع بعد هي شيء آخر لا حال فيه تجدد وتصرم
على الاتصال وهذا لا يمكن الا مع حال وغير الحال لا يكون الا لذي قوة
تغير حال فهذا الاتصال يعلق بغير ومتغير
وقال ابو البركات الزمان في العرف العامي يعلق
بالحركة من حيث يعدد بها فيقال اليوم للزمان المتقدر بحركة الشمس
من مشرقها الى ان تعود اليه وشهر للمحدود الى ماض وحاضر ومستقبل
والى ايام وشهور واعوام وغيرها واعترفوا بوجود ماض

لا شيء مع مستقبله ولا صغر حزء منه مع اصغر جزء يطابق قدره وحدده
حركة الاجسام وسكونها فان المتحرك هو ما لا يكون في مكان زمانا والساكن
ما يكون في مكان زمانا والقبلية والبعدية بداية غير منقطعة فالزمان
معرفة ثابتة في النفوس بحيث لا تتصور متصورة عدمه ولا يقبل انقطاعه
مع وجود الحركة وعدمها اما مع وجود الحركة فظاهر واما مع السكون
فلعدم الحركة مع امكان مقدر لوجود ما يوجد فيه من الحركة فيعلم من حركة من
ذلك ان معرفة اسبق الى الاذهان من معرفة الحركة فلا يتصور زمانا
وتصور زمان لا حركة فيه وتمكن الحركة فيه فالزمان هو الذي فيه امكان
حركة الساكن ووجود حركة المتحرك ومن وجه آخر قال
لاسبات الزمان لو فرضنا ملكا اكد تحركها بالله اشخاص الى جهات
احداها سير بعد والاخرى بطيء والثالثة متوسطة فاستداروا معا في الحركة
ودارت السير بعد دورتين البطيء دورة وفتشا معا والمتوسطة دارت
دورة ووقف قبل وقوفها فالسير بعد حالفها في المسافة اذا دارت
دورتين ودارت كل واحدة منها دورة وشاركت البطيء في شيء
به حالفت المتوسطة واشتركت الثلث في بعض ذلك الشيء وذلك الشيء
ليس هو المسافة ولا السرعة والبطوء ولا المتحرك اذ فرضنا تلك الحركة
مختلفة في كل ذلك وذلك الشيء اشتركت فيه اثنان وليس الحركة اذ حركة

ولا المتحرك

كل واحدة غير حركة الاخريين فذلك الشئ هو الزمان وهو موجود
في الاعيان فانه طابق الحركة الموجودة من متحرك موجود في مسافة
موجودة مطابقة مقدرة الجزء والكل لجزئي الحركة والمسافة وكليهما فانه
لا يمكن ان يدور الكرة السريعة بالسرعة المفروضة في المدة المفروضة
لا اكثر من دورتين ولا اقل منهما وكذلك الحال الاخريين فكيف يقال
انها غير موجود ومي لا سفل عن الموجود ومقدرة ومساوقة في
الماضي والمستقبل قال ولو قيل انه مقدار
الوجود اولى من ان يقال انه مقدار الحركة فانه يقدر السكون
ايضا والحركة والسكون شتركان في الوجود والزمان لا يطول
ولا يقصر بل هو مستمر في الوجود ووجود شئ اخر يستمر معه استمرارا
اكثر واقل فالزمان يقدر الوجود اولى منه ان يقدر الحركة ممن قال
بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود فان الزمان ليس له
هوية قايمة بذاته فالزمان لا ينفع الا بارتفاع الوجود فالقايل
بحدوث الزمان قايل بحدوث الخالق تعالى عن ذلك وكيف يقال
لا وجود للزمان ووجوده اعرف واقدم عند العقل من وجود
كل ما يوجد معه وفيه ويتصور الانسان قبل كل مبدأ زمانى وبعده
زمانا ولا يعقل له اولا واخرا ولا يتصور الا ذهان وجودا ليس له

مدة لا وجود الخالق ولا وجود المخلوق ولا اعتبار بقول من يقول
بتحديد وجود الخالق عن الزمان وهو القايل بان الزمان مقدار الحركة
والخالق برئ عن الحركة فقد ادعى ابو البركات العلم
بوجود الزمان وقدمه بديهيا وعدا لنسوا ما حكيناه في اثبات
الزمان لباب اخر وجعلوه حجة في اثبات قدم الزمان وبواسطته
في قدم العالم فقالوا المنبئ بحدث العالم هل كان الخالق
تعالى قادرا على ان يخلق قبل خلق العالم لو كان حادثا فلكا مدة من
اول خلقه الى وقت خلق هذا العالم الف دهرة وان يخلق فلكا اخر
قبل خلق الفلك الاول بمدة بحركة مثل حركة الفلك الاول في السرعة
والبطو من اول خلقه الى وقت خلق هذا العالم الفي دهرة فيكون
الف دهرة منهما الى وقت خلق الفلك الاول والف الى وقت خلق
هذا العالم فان قلتم لا نقدر على ذلك كنتم قد عجزتم الخالق تعالى وذلك
محال وان قلتم نقدر عليه قلنا وهل كان يمكن ان يكون خلق الفلك
الاول وبدور بحركة مثل الحركة المفروضة في السرعة من اول خلقه الى
وقت خلق هذا العالم الفي دهرة فان قلتم نعم كابرتم عقولكم
وان قلتم لا فقد اعترفتم بان من اول وقت خلق الفلك الثاني الى
وقت خلق هذا العالم امكان حركة بسرعة وبطي معينين على الفا دهرة

فيه ذكر شبهة هي ان وجود امور بغير نهاية في الماضي جائز وجوابها من اوضح الواضحات

ومن اول وقت خلق الفلك الاول الى وقت خلق هذا العالم امكان
حركة بالسرعة والبطو المذكورين هي الف دورة فيكون نصف من الامكان
الاول مطابقا لالف دورة من دورات الفلك الثاني والنصف الاخير
مطابقا لالف دورة من كلا الفلكين فيكون هذا الامكان منقسما وباقي
الكلام في ان هذا الامكان مقدار الحركة وانه زمان على ما سبق فاذن قبل
خلق هذا العالم زمان حركة هي الف دورة لفلك ما ثم يعرض الكلام في
خلق فلكين آخرين قبل خلق الفلك الثاني على النهج المذكور ثم في خلق
فلكين آخرين قبلهما وهلم جرا الى غير نهاية فيكون قبل خلق هذا العالم زمان
بغير نهاية والكلام في اثبات قدم العالم من قدم الزمان على ما مر
ويمكن ان يعرض هذا فرض فلكين بل اكثر متحركة على ما ذكر في كلام
ابي البركات وسمع من ذلك وجود الزمان قبل خلق هذا العالم الى
غير نهاية والشبهة التي اوردها انا سبينا في آخر
رسالة قريبة من هذه الشبهة الا ان لها لباسا آخر والزم منها وجود
امور بغير نهاية وهي انكم معترفون بان الخالق تعالى كان قادرا على ان
يخلق قبل خلق هذا العالم عالما بقي مع اول خلق هذا العالم ويكون
لذلك العالم مدة او وقات معينة من اول خلقه الى فنايه وانه كان
قادرا على ان يخلق عالما في الوقت المتوسط لاوقات العالم الاول يعني

اصداد ما صدر عنه فلا يكون الصادر عنه صادرا عن الباري تعالى
فان قيل الاول اذا عقل ذاته عقلها مبدأ للعقل
واذا عقل العقل الاول عقله مبدأ العقل الثالث فيلزم ان يعقل الثاني فيلزم
ان يعقل العقل الثاني وهو مبدأ لعقل ثالث وفلك ونفس
فيعقله كذلك فيلزم ان يعقل الثالث كما هو وكذلك الى جميع الموجودات
قلنا كونه عاقلا ذاته مبدأ العقل اول غير كونه عاقلا لجميع الموجودات
بالوسايط وكونه عاقلا لجميع الموجودات بالوسايط مخالف لمذهبه
فانه قال انه واحد من جميع الجهات فلذلك لا يصدر عنه الا واحد فلو
كان عاقلا لجميع الموجودات بالوسايط كان عاقلا لها مطلقا فكان
يجب ان يصدر عنه جميع الموجودات لا بالوسايط لان تعقل الموجودات
لا يحصل الا بعد وجودها بلا اذا كان عاقلا ذاته مبدأ العقل هو مبدأ العقل
فان هو مبدأ لعقل ثالث وهلم الى آخر الموجودات كان عاقلا بعقله
ذاته جميع الموجودات بلا واسطة وايضا اذا كان عقله ذاته غير
ذاته عنده كيف يكون غير ذاته عقلا لجميع الموجودات وسيجي هذا
الكلام في الباب الاخير ام نقول انه جعل الموجودات
قسمين وكاسه فاسدة وقال انه تعالى مبدأ للموجودات
التامة باعيانها وللكاينة الفاسدة بانواعها وبتوسط ذلك لاشخاصها

وكل ذلك فاسد لانا اما ان نعني بالموجودات التامة العقول والنفوس
وبالكاينة الفاسدة الاجرام والاعراض فيكون قد جعل الافلاك والكواكب
من الكاينات الفاسدات وعنده لا يجوز على الافلاك والكواكب الكون
والفساد واما ان نعني بالتامة العقول والنفوس والافلاك والكواكب
وبالكاينة الفاسدة العناصر فلا يجب بخصوص الكاينة الفاسدة سعقلها
تارة مجردة عن المادة وادراكها مقارنة لها اخرى فان الافلاك
والكواكب ايضا ان عقلت بما هي مجردة عن المادة لم يعقل كونها افلاك
وكواكب لانها ليست افلاكا وكواكب بماهياتها المجردة عن المواد بل
بالمشخصات التي يحصل لها مقارنتها للمادة وان ادركت بما هي مقارنة
لم يكن معقولة لكونها حزئية ثم اقول انواع الكاينة الفاسدة
كليات لا وجود لها في الاعيان فلا يصح ان يقال ان الباري تعالى مبدأ
لوجود ما لا وجود له في الاعيان ولهذا كان قوله انه مبدأ الاشخاص
الكاينة الفاسدة بتوسط انواعها فاسدا لان ما لا وجود له في الاعيان
كيف يكون واسطة لوجود موجودات في الاعيان واما
قوله لا يجوز ان يكون الباري تعالى عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
فيعقل تارة منها انها موجودة وتارة انها معدومة ولكل
واحد من الامرين صورة عقلية لا تبقى مع وجود الاخرى فيكون

واجب الوجود متغير الذات وقوله يجب ان لا يكون علمه بالحزئيات
علما زمانيا يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فعوض لصفة ذاته
ان تتغير ويقرره لهذا الكلام بانه اذا كان قبل حدوث
الكسوف عالما بانه ليس بكسوف ثم اذا حدث الكسوف فاما ان
يبقى علمه كما كان بانه ليس بكسوف ويكون ذلك جهلا واما ان يصير عالما
بان الكسوف كاين فيكون قد حدث له علم فيكون محلا للحوادث فكونه
جاهلا ومحلا للحوادث محال اما الجهل فظاهر واما كونه محلا للحوادث
فلانه يلزم منه حدوثه كما يلزم حدوث الاجسام من كونها محلا للحوادث
قد تدرك عليه من وجهين احدهما في لفظ العقل
في قوله لا يجوز ان يكون الباري تعالى عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
فيعقل منها تارة انها موجودة وتارة انها معدومة فان ادراك
انه موجود الان وانه معدوم يكون علما جزئيا فلا يسمى عقلا على ما هو
مصطلح عليه عندهم وذلك لا يكون لكل واحد من الامرين صورة
عقلية بل ان كانت فتكون صورة ادراك جزئي والثاني في
انه اسند في هذا الكلام للباري تعالى علما وادراكا وجعله صفة
له وراء ذاته فحال يجب ان لا يكون علمه بالحزئيات علما زمانيا وقال
فعوض لصفة ذاته ان تتغير وعنده علم الاول تعالى ذاته وليس له

صفه فرا ذاته ثم يلزم على قوله ان الله تعالى ذاته ولا صورة
ولا مثال للمعلوم في ذاته وعلم بالموجودات الكثيره اللازمة لذاته
اضافات لذاته خارجة عن ذاته فلم يلزم عن ذلك كثره في ذاته
فلم يجوز ان يكون كذلك علم بالمتغيرات فيكون هناك اضافات
لذاته اليها فلا صورها في ذاته فلا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا في
صفه لذلك انه بل انما يلزم من ذلك تغير في اضافات لذاته خارجة
عن ذاته ثم اقول ——— على ما هو الحق من ان علم تعالى
صفة له فرا ذاته لا يلزم من تغير المتغيرات تغير في علم فانا ان فرضنا
انسانا يعلم انه ليس في الحال كسوف ثم بعد كذا ساعة يكون كسوف
ثم يخلد في الاخلا وبعد كذا ساعة وعلمنا ان علمه ذلك سقى
مستمرا في الزمان المفروض على حاله من طرو غفله او اشتغال نفسي
اخر عليه الى وقت تمام الاخلا فان ذلك الانسان عالما بعدم الكسوف
في وقته والخلا القمر في وقته بعلم واحد من اول الوقتين الى
الثاني من غير ان يحدث علم في وقت بعد وقت وفرض اخر الزمان
علمه الواحد هي ما قبل الكسوف وعند وجوده وما بعده لا يوجب
تجزية العلم او اختلاف اجزاه فان تجزية الزمان من اعتبارات
الذهن فلا يصير العلم الواحد بها منقسما وذلك كما ان الذهن لحكم بكون

ذاته وكذلك لا يكون كماله بان يوجد غيره بل بان يكون في ذاته بحيث
يقدر على الحاق كل ما يصح ان يوجد واما قوله ان ادراكه غيره
يوجب غيرته في ذات فظاهره يدل على ان مراده به هو انه اذا ادرك
غيره صار ذلك الغير فانه راى قوم منهم على ما قاله ابن سينا في كتاب الاشارات
وهو ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
عقليه صار هو هو واعترض عليه وقال انه غير معقول فانه ان كان
كل واحد من الامرين موجودا اعنى انسانا مميزا ان كان احدهما موجودا
دون الاخر فان كان هو الاول له عليه وقال انه غير معقول فانه ان كان
كل واحد من الامرين موجودا وكان حدث ثم يكن حدث وان كان الباقي بعد
بطل الاول وحدث الثاني الا ان صار الاول ما سا وكذلك ان
كانا معدومين لم يصر شئ منهما الاخر بل يحدث ان نقال ان الماصار
هو اعلى ان هيولى الماخلعت صورة ولبست صورة الهواء فاذن
قوله ان ادراكه غيره يوجب غيرته في ذاته على هذا التفسير باطل
وقال ——— ابو البركات ان هذا القول لا يصح له معنى الا بان
يحمل على ان ادراكه الكثير يوجب كثرة في ذاته وهو فاسد فان
من ادراك الكثرة لا يوجب كثره في ذات المدرك بل في
اضافاته الى المدركات فلا تسلم ذلك في وحدة ذاته واما

نعره نعلم المتغيرات فقد ره من وجهين احدهما ما قاله ارسطاطاليس
وهو انه ليس في العلم الالهي ان يفعل وسعر فجميع هذه حركات توجد
بآخره بعد الحركة المكانية والوجه الثاني ما ذكره فيما تقدم من
قول ابن سينا والفارابي والوجه الاول وهو ان الباري
تعالى لا سفعل ولا سعر حق واما انه سعر المتغيرات فتحكم من غير دليل
وقوله هذه حركات توجد بآخره بعد الحركة المكانية غير صحيح فان
تغير المعلومات وتغير العلم لا يكون تغيرا على اصله ايضا فان العلم يكون
للنفس للانسان عند عدم سعره يكون للنفس والحركة تحيل على النفس
للانسانية على قولهم فاذا لم يوجب علم الانسان بالمتغيرات حركة نفسه
لا يوجب علم الباري بها تغيرا في ذاته كيف ويلزم على رأي ارسطاطاليس
ان لا تتغير المعلومات فانه قال في المنطق الظن لا سعر سعر المظنون
من حيث واقعة الظن الى مخالفته وانه سعر للمظنون لا للظن حيث وافق
تاره ثم سعر مخالف فاذا لم سعر تغير المظنون الظن كيف سعر تغير المعلوم
العلم حتى يحكم على الباري تعالى بالتغير العالم واما الحكم على الله تعالى
بالتعب والكلال باتصال معقولاته وكثرتها وخروجه من القوة الى الفعل
فحكم على الله تعالى بما عرض لنا وذلك فاسد لان افعالنا تكون بآلات
تضعف وتعجز بكثرة الافعال عليها وتسمى ذلك كلالا والعلوم التي تعرينا

تكثرها التعب والكلال لصلاح التي استعمال الروح الدماغي وتحريكه وهو
جسم لطاري لطيف يتحلل سريعا بالحركة فيضعف ويكل عن التصرف
في العلوم والله تعالى منزه عن الآلات واستعمالها في افعاله وعلومه
وقوله فان لا سعر بعض الاشياء افضل من ان سعرها ايضا
قياس افعال الله بافعالنا فان ابصارنا ما لا فضل يكون اولى من ابصارنا
الاخس لان ابصار الاخس يستغنى عن ابصار الافضل والله تعالى لا
يشغله شان عن شان لا يحس بالحواس ولا في الاشياء المتفاوتة لطافتها
المتفاوتة لحواسنا والله تعالى يرى عن الطباع والحواس عالم على المباينة
والمصاحبة وكل ما سواه مخلوقه ومملوكه ولا يضره ابصاره وادراكه
كما لا يضره خلقه ولجاءه فلما خلق الكل ولم يكن خلق بعضه افضل من خلق
بعض كذلك الابصار كذلك قال وكمالا كان افضل
الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات اقول
اي كمال يكون لذات عرية عن صفات الكمال على ما سبق بيانه وبالله التوفيق

الفصل الرابع في الكلام على شبههم في نفي علم

الله تعالى لا بالكليات اجمع ما قيل في هذا المعنى من الشبه ما ذكره ابن
سينا في كتاب الشفاء وهو انه ليس يجوز ان يعقل ولحسا الوجود
الا شيا من الاشيا والادراك اما معدومة بما يعقل فيكون متقوما بالاشيا

واما عارضها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كل جهة اذ لولا
امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره
فيكون لغيره فيه مائير وذلك محال ولانه مبدأ لكل موجود فيعقل
من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات الباسه باعيانها والكاينة
الفاسدة باصنافها اولا بتوسط ذلك لاشخاصها ولا يجوز ان يكون
عاقلا لهذا المتغيرات مع تغيرها حتى يكون بعقل منها مارة انها موجودة
وتارة انها معدومة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة
ولا واحدة من الصورتين تبقى مع وجود الثانية فيكون واجب
الوجود متغير الذات ثم ان الفاسفة ان عقلت بالماهية المجردة وكما
سبقها مما لا تشخص فلم تعقل ما في فاسدة وان ادركت ما في مقارنة
للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد
بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما
يدركها بالة متجزية وقد بان كثير من الافاضل لو اجب الوجود
تعلق له فلك كل كثير من المعقولات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في
السموات والارض وهذا من العجايب وقد بينا في كتاب الاشارات
ومن وجوه تغير الصفات للاشياء مثلا ان يكون الشيء عالما بان شيئا معدوم

الجسم الواحد المتصل منقسما ولا يصير بذلك ذلك الجسم في الوجود
منقسما فكذلك العلم الواحد لا ينقسم بعوض انقسام المعلوم فاذا كان
لا يلزم من هذا الفرض عن المحال تغير علم الانسان مع تغير معلوماته
فلان لا يلزم التغير في العلم الازلي الدايم المقدس من ان تطرا عليه
عقله العالي على ان يشعله شان عن شان تغير في معلوماته كان اولى
سبحانه انه تعالى قد احاط في الازل علما بجميع ما اراده بارادته
الازلية ان يحدثه من الاجسام واعراضها وافعالها واحوالها كلا في
وقته على حسب ارادته في الازل وعلمه ذلك دايم باق على ما كان ابد الدهر
فلا يلزم ان يكون فيه تغير وتبدل معلوماته وقد قال
ابن سينا في علمه الكلي ما يوافق ما قلنا في علم المحيط بالحوادث الزمانية
من كونه دايما ما قيا وهو انه يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
العالي على الزمان وهو ان يعقل الجزئيات لم يعقل الكليات ومثل
ذلك بكسوف جزئي يعقله على وجه كلي وذلك بان يعقل ان بين
كون القمر في موضع كذا وكونه في موضع كذا يكون كسوف معين
في وقت ما بين الوقتين معين يكون عقله ذلك دايما قبل الكسوف
ومعه وبعده فيجوز بذلك عند ابن سينا قبل الكسوف الى ما بعده فلم لا
يجوز ان يثبت علم المحيط بالجزئي ما قبل الكسوف الى ما بعده فكون

متغير معلوماته
وتبدل

دماغنا وسنحيل ان يكون المبصر قوه في جسم لمثل ذلك فان القوه مقدر بقدر
محلها وكذلك سنحيل ان يكون حافظ الصوره المحسوسه جسما او قوه فيه لان تلك
الصوره تكون مرتسمه في حافظها على مقاديرها التي ادركت عليها بدليل انه اذا
ادركت مره اخرى وقد صارت اكبر او اصغر مما ادركت اولا ادركت التفاوت
بينهما ولم تكن مقدارها الاول محفوظا لما ادرك التفاوت واذا كانت الصوره
المحسوسه مرتسمه في حافظها على ما احسست قد بينا انها تكون محسوسه على
مقاديرها في الاعيان وقد سلف الصور المحفوظه بكثرتها وعظم مقاديرها
مبلغا لا يسع مقاديرها ملده بل بلاد كثيره فقد يحفظ شخص واحد صور
بلاد وبراري وجبال كثيره على مقاديرها فضلا عن سايرالمبصرات
من الحيوانات والاشجار والثمار والنبات وغيرها مما يعسر حصرها وعن
المسموعات والملموسات والطعوم والروايح فكيف يسعها جزء من بدننا
حتى يكون خزانه لحفظ جميعها فان قيل المرتسم في المبصر
الحافظ منا يكون صغيره بحيث تحتمله الجسم والمبصر والحافظ ويكون
لكل مقدار خارجي قدر من الصوره تحسبه في الجزء المبصر والحافظ بدل
عليه فيكون للمقدار الاكبر صوره كبرى وللمقدار الاصغر صوره صغرى والحس
المشترك مجهول على ان يدرك من الصوره المحسوسه والمحفوظه مقدارهما
الخارجي قلنا ان كان المقدار الخارجي يعرف من المقدار

كثره

الصوره

ان الناس باجمعهم الباحث عن الحقايق منهم وغير الباحث عنها سموا
كل واحد من الليل والنهار واجزاءهما والاسبوع المركب منهما كالساعه واجزاءها
واليوم بليلته والاسبوع والشهر والسنه والمركب من كل واحد
من هذه ومن بعضها مع بعض والقدر المعين منها ايضا زمانا ومده
فانهم كما احتاجوا في معاملاتهم ومنافعهم الى تقدير جسميه بعض
الاجسام فوضعوا لذلك انواعا من المكاييل والى تقدير وزن بعضها
فوضعوا له صنجات والى تقدير اطوال بعضها او عروضها وسطوحها
فوضعوا له ذرعانا كذلك اذا احتاجوا الى تقدير امتدادات اشيا
اما تقدير امتداد وجود شي كتقدير الاعمار وهو تقدير امتداد وجود
حياة الشخص او تقدير امتداد ما بين مطر ومطر وما شابههما وانما يصلح
لهذا التقدير ما له امتداد ومع ذلك يكون بحيث يقف عليه كل احد
والنهار ضياء والليل ظلمة كذلك لكن كان يختلف مقدار امتداد
كل واحد منهما ولا يختلف مقدار امتداد مجموعهما وهو اليوم بليلته
فانما بشي يعتد به جعلوا اليوم بليلته وهو مقدار امتداد حركة الشمس
لحركة فلك معدل النهار من نقطه مشرقها او مغربها الى ان
تعود اليها مكانا لا يقدر به سايرالامتدادات وسموا عدة منه شهرا
وعدة منه اخرى سنه وبعض الامم سموا دوره من فلك القمر شهرا وسموا

علم الرسالة وهو تقدير امتداد المقدر من الزمان
كقدر امتداد

عدة من الشهور سنة وبعضهم سموا مدة من فلك الشمس سنة والكل
قسموا اليوم بليلته اقساما متساوية في الاضاف والاثلاث ومنها البلغة
ومي قسم من اجسامه الاربعة والعشرين الباقونة وحروفها الى ادق ما يمكن
وجعلوا الكل واحد من هذه المذكورات مكيلا تقدر به الامتدادات
بالشهور والايام والساعات فاجزاها وقد تقدر به امتداد الحركات
فيقال قام يوما وسكن شهرا كما يقال سار سنة فاذن بعض الاربعة ماخوذ من
حركة فلك معدل النهار وبعضها ماخوذ من حركة فلك القمر وبعضها من حركة
فلك الشمس والزمان باعتبار مقدار امتداد حركة فلك معدل النهار
وباعتبار مقدار امتداد حركة القمر وباعتبار مقدار امتداد حركة فلك
الشمس وهذا هو حقيقة الزمان واما انه لا وجود للزمان
الا في الاذهان فلانه مقدار امتداد الحركة ولا وجود لامتداد الحركة في
الاعيان فلا يكون لمقداره وجود في الاعيان اما انه لا وجود لامتداد
الحركة في الاعيان فلانه ليس شيا سوى اجزاء الحركة التي لا تقي واحد منها
موجودا مع الاخر ولا اصغر جزء منها مع اصغر جزء آخر يوجد معدوم بلا
وجود لامتداد شي اصلا الا في التوهم اما امتداد الاعدام كعدم الامطار
والقرة من الرسل فظاهر انه لا يكون له وجود الا في التوهم واما امتداد
الموجودات ذوات الاجزاء كالاجسام والسطوح والخطوط فلا يكون

شيا سوى اجزاها الموجودة معا فلا يكون امتداد الحركة التي لا توجد
واحد من اجزاها مع اخر سوى اجزاها المتوهمة موجودة معا على
ان بعض النظار من الفلاسفة ما قال لا وجود للحركة الا في الذهن فانها
ليست شيا سوى كون الجسم مماسا للمكان ثم زوال تلك المماسة منه الى
وجود مماسة اخرى والمماستان سكونان والزوال عدم فكيف ما تلف
من سكونين وعدم حركة موجودة لكن الذهن لما وجد الجسم بعد
عن مكان وقرب من اخر متدرجا سماه متحركا وسمى هيئاته المتوهمة
حركة فليست حركة الشمس سوى كونها في المشرق ثم فما يليه حتى الى وسط
السما فعلى هذا يكون امتداد الحركة امتداد شي معدوم فلا يكون موجودا
لكنى اثبت للحركة وجودا وامنع ان يكون لامتدادها وجود في الاعيان
بل لا وجود له الا في الاذهان فثبت انه لا يكون للزمان وجود الا في
الاذهان وادبان ما اردنا بيانه من حقيقة الزمان وحبان اتعقت
ما قالوا ابن سينا وابو البركات في هذا المعنى اما ما حاكوا ابن
سينا في اثبات وجود الزمان وبيان حقيقته وهو انه لو كان سدا
متحركا ان في الحركة الى قوله وهذا هو الزمان ففيه وجوه من
الفساد منها انه قال ثبت وجود مقدار لامكان وقوع الحركات
من المتقدم والمتاخر من المافة ضعف لانه يجب ان يكون لهذا الامكان

امتداد حتى يكون له مقدار وكف لا وقد جعل له نصفا وقد سلف ان
لا وجود للامتداد وانس من بعد ان الامكان امر اعتباري لا وجود له
الا في الذهن فيكون قوله فيما وجود مقدار الامكان كذا كذا ذبا ومنها
انه ان سلم وجود مقدار هذا الامكان من طرفي كل مسافة وحدود المسافات
اكثر من ان تحصى ويكون كل واحد منها زمانا على مقتضى كلامه
لزم ان يكون في الوجود ازمنة اكثر من ان تحصى من هذا الوجه ثم يكون
من المتقدم والمتاخر من كل مسافة امكان وقوع حركة على كل حد
من السرعة والبطو وحدود السرعة والبطو في الحركة اكثر من ان تحصى
كذلك ويكون كل واحد منها زمانا فيكون في الوجود ازمنة اكثر من ان
تحصى من هذا الوجه ايضا فيكون عدد الازمنة الموجودة مضروبا
عددا اكثر من ان تحصى في عدد اكثر من ان تحصى وهذا مخالف لقوله
ان الزمان مقدار حركة فلك معدل النهار ومنها انه قال ان
هذا المقدار منقض مع مقدرة وليس له ذات حاصلا ولا شك في ان
مقدرة يكون امكان وقوع الحركات وما لا يكون له ذات حاصلا كيف
يكون لمقداره وجود ومنها ان هذا الامكان يكون موجودا
بناء على قوله ولا يكون منقضيا فيكون قوله انه منقض مع مقدرة
كذبا على قوله ومنها انه جعل الزمان او لا مقدار امكان وقوع

الحركات ثم قال انه مقدار الحركة مطلقا ثم قال انه مقدار حركة معدل
النهار ثم جعله موجودا يلزمه وجود الحركات والعرات ومنها انه
في العرف العامي مقدار امتداد حركة معدل النهار فلم يكن به حاجة الى
اثبات انه مقدار حركة معدل النهار انما حاجته الى اثبات انه موجود
في الاعيان ولم يفعل ومنها انه جعله مقدار امكان
وقوع الحركة ثم دل على انه محل الجسم بواسطة الحركة بانه لا بد ان يكون
مقدار الجسم بلا واسطة ولا مقدار له بواسطة هيئاته قارة ومقدار
امكان الحركة لا يحتاج في اثباته قيامه بالجسم بواسطة الحركة الى دليل
وقوله الحركة تنقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون
في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون في المتاخر منها لكن المتقدم
من الحركة لا يكون موجودا مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر
من المسافة معا واسأجه من ذلك قوله فيكون الزمان لذاته يكون
شيء منه قبل شيء وشيء منه قبل شيء وشيء منه بعد شيء من عجايب الادلة
فانه ليس من الدليل وما الزم واسطة وارطة بل الاولى ان يقال فيكون
الزمان شيء منه قبل شيء وشيء بعد شيء لاجل الحركة التي يكون شيء منها قبل
شيء وشيء بعد شيء لاجل المسافة لان الزمان مطابق الحركة فيكون الجزء منه
المطابق لجزء من الحركة متقدم متقدما والمطابق لجزء من الحركة متاخر

فيه ذكر استحالة قيام عرض موجود في الأعيان بعرض كما يزعمه المتكلمون لا كما يزعمه الفلاسفة من السلف

متاخرا الا ان يكون جزأ منه متقدما وجزء متاخر الذاته وعلى هذا الكلام استدلال الجرو ومعوان المتقدم و المتاخر في المسافة انما يكونان بالفرض والوضع فان المتقدم منها اذا كان مثلا بصر متاخرا اذا ابتدى من الطرف الاخر منها ولا يكون المتقدم من الحركة لاجل كونه في المتقدم من المسافة بل لكونه مبتدا به وكذلك المتاخر منها و قوله ويكون سايرالاشيا لاجل شي منه قبل شي وسي بعد شي باطل لان الحركة والمسافة من الاشيا وليس المتقدم و المتاخر فيها لاجل الزمان بل يقال للشي الموجود في زمان من الازمنة الثلثة المصطلح عليها متقدم على شي وجد في زمان فرزمان متاخر عنه انه قبله وللشي الاخر انه بعده من غير هذا التكلف والكلام الفاسد و قوله صح ان الزمان يقوم بالجسم بواسطة اى يقوم الزمان بالحركة والحركة تقوم بالجسم قد ظهر بطلانه فانه اذا لم يكن للزمان وجود في نفس الامر لم يصح الحكم بقيامه بمحل ثم اقول يلزم من القول بقيام الزمان بالحركة ان لا يكون موجودا في الاعيان اذ يستحيل ان يقوم عرض موجود في الاعيان بعرض وقد اقيم عليه ادلة قد ذكرت في كتب الكلام والفلاسفة جوزوا ذلك وتمسكون لاثبات ذلك بامثلة يدعون انها اعراض قايمة باعراض واذا بنت انه ليس شي من تلك الاشيا التي يقولون انها اعراض قايمة باعراض موجودا

فيه ذكر بسيطة وقدم الزمان وحدوثها

في الاعيان بطل قولهم فمن ذلك مثلة النقطة والخط والسطح قالوا انها اعراض والنقطة تقوم بالخط لانها نهاية والخط تقوم بالسطح لانه نهاية والسطح تقوم بالجسم لانه نهاية وكلها قايمة بالجسم بعضها بواسطة بعض فاقول ان النقطة والخط والسطح ليست شيا غير اجزا الجسم فان السطح هو المدرك بالبصر واللمس من الجسم وما ماس به حسما اخر اذا كان له طول وعرض وليس شيا في نفسه غير بعض من الجسم والخط ان كان فصلا مشتركا بين سطحين فانه يكون متوهما لا وجود له في نفس الامر وكذلك ما قال ان السطح اذا انتهى ولم يبق من عرضه شي وبقي طول فقط هو الخط ايضا متوهم لا وجود له في نفس الامر واما ان كان الجسم طرف طويل لا عرض له فانه يكون ايضا بعضا من الجسم وان اعتبر طرفا للسطح ونهاية له لم يصر موجودا غير الجسم وحال النقطة كحال الخط في ان التي يتوهم منها فصلا مشتركا بين اجزا الخط وطرفا للخط اذا انتهى طوله ولم يبق منه شي لا يكون لها وجود في نفس الامر وكان في الوجود جسم له طرف حاد كراس مخروط كانت تلك اجزا من الجسم على تقدير كون النقطة والخط عرضين موجودين في الاعيان فانهما يكونان موجودين في الجسم وان اعتبر الخط نهاية للسطح لا يصير بذلك موجودا في السطح بل يكون موجودا في الجسم لا بواسطة

فيه ذكر ان النقطة والخط والسطح ليست شيا وراء اجزاء الجسم

السطح وكذلك النقطة يكون موجوده في الجسم لا بواسطة الخط وان اعتبرت
نهاية له وهي تلك لا مثله ما يقال سطح ارض وخشب واطلس
ومستقي وبراق وليس لاحد منها قايما الا بالجسم لما سار ان السطح ليس شيا
ورا الجسم واللون يقوم بما يدرك من الجسم وكذلك الاستضاءة والريق
والحسونة حتى ان يكون للجسم بما هو ذا اجزا صغار مختلفة الطول مدركة مختلطة
الطول منها بالقصير او قد ركبه اجزا الجسم بهذه الصفة والملاسة هي ان
لا يدرك من الجسم اجزا بهذه الصفة ومنها سرعة الحركة وبطوها
وهما معنيان اضافيان لا وجود لها الا في الاذهان فان الحركة لا تكون في
نفسها بالنظر الى ذاتها سريعة ولا بطيئة لكن الذهن اذا قاس حركة بحركة
مخالفة لها في قطع المسافة حكم بكون التي تقطع مسافة الطول من التي
تقطعها الاخرى في زمانين متساويين او تقطع مسافة مساوية للتي
تقطعها الاخرى في زمان اقصر من زمان قطع الاخرى سريعة ويكون
الاخرى بطيئة ومن دون هذا الاعتبار والمقايسة لا تكون في الحركة
سرعة ولا بطو ولو فرضت السرعة والبطو معنيين وجوديين لم يسهل السرعة
بطيئة بالقياس الى ما هو اسرع منها ولا البطيئة سريعة بالقياس الى ما هو
ابطا منها كما لا يسهل الابيض اسود ولا الاسود ابيض بقياس ما لكونهما
معينين وجوديين وعلى هذا قياس ما يقال كلام فصيح

وركيك وظاهر وغامض وجلي ودقيق فانه لا يكون الكلام في نفسه
شيا من ذلك من غير اعتبار مع كلام اخر وقياسه به فان الفصاحة
ونحوها من الصفات الاضافية كالابوة والبنوة ليس شي منها موجودا
في الاعيان ولذلك سقلب الفصيح ركيكا والركيك فصيحا بالقياس الى
شي اخر يوجد يقال لبعض الكلام فصيح من دون ان يكون في ذهن القايل
قياس له الى كلام اخر كما يقال الكلام الله فصيح مطلقا لكن اذا كان ذلك
لاحد امرين كلاهما قياس احدهما انه قد قيس ذلك الكلام بكل كلام سمع
فوجد فصيحا بالقياس اليه وعلم انه لا يكون كلام لا يكون ذلك الكلام
فصيحا بالقياس اليه ويقرر ذلك عند العلما فوصف بعد ذلك بانه فصيح
من دون قياس في الذهن جديد والثاني ان يكون قد عرف علما الكلام
بعض الالفاظ فصيحا بالقياس الى غيرها وبعض طرق تركيب الالفاظ
افصح من بعض فاذا وجد كلاما الفاظ من تلك الالفاظ الفصيحة
بالقياس الى الفاظ اخر وطرق تركيبها فصيحة بالقياس الى الطرق الاخر
سموه فصيحا مطلقا وعلى هذا قياس كل ما يوصف بسي من الصفات الاضافية
مطلقا وعلى ما ذكرنا قياس طول والقصر في الخط والعرض والضيق
في السطح والكثرة والقلة في العدد ويمكن ان يقال انها عبارات عن كثرة
الاجزا وقلتها ومنها ما يقال للعدد زوج وفرد تام وزايد

وناقص ونصف الى غير ذلك من اصطلاحات الحساب اقول
انما يقال للعدد زوج اذا اعتبر انقسامه بمثله وبين وفردا اذا اعتبر عدم
انقسامه بمتساو بين وتام اذا اعتبر مساواته لمجموع اجزاءه وزايد
اذا اعتبر زيادة اجزاءه عليه وناقص اذا اعتبر نقصان اجزاءه عنه لكن قد
يكون عرف عدد بذلك الاسم فيذكره من دون اعتبار ويقال للعدد نصف
بالاضافة الى عدد ونصف بالاضافة الى عدد ولو كانت امثال هذه الصفات
امورا وجودية لكان كل عدد مركبا من اجزاء لا تتهى عددها الى نهاية
يوقف عندها فان كل عدد يكون له نصف الى كل عدد فيكون نصفا لعدد
وثلثا لاخر وثلثين لثالث وربعا لرابع وثلثة ارباع لخامس وهكذا
نتم الى غير حد يوقف عنده وتركب كل عدد من هذه الاجزاء محال
وعلى هذا قياس احكام المقادير المذكورة في كتب الهندسة كقيام الزاوية
والقوائم وحدتها وكون المثلث قايم الزاوية ومنصفها وحاداها
ومتساوي الاضلاع ومختلفها ومتساوي الساقين ومتساوي
الزوايا لقايمتين واشال ذلك فان كل ذلك يقال باعتبارات ومقايسات
فلا يكون شيء منها عرضا موجودا في الاعيان ويمكن ان يجاب عن كل
ما يورد من امثاله فيقام عرض يعرض على قياس ما ذكرنا فاذا حكم
ابن سينا بكون الزمان قايما بالحركة لزعمه ان يقول بوجود الزمان

في الاذهان فقط وانا انما اطلت في هذا المعنى وجررت الكلام الى
وان لم يكن من نفس هذه الرسالة لانه مسئلة مشهورة فيما بين اهل الحق
والفلاسفة فالتمس مني بعض من اصدقاء الكسف فيها وانا ان ارجع
الى ما كنت فيه فاقول ان سينا ان لم يكن زمان الى قوله
فان لم يكن حركة وتغير لم يكن زمان حق لكنه اراد بذلك ابطال ان الزمان
اذا كان وضع لتقدير امتداد حركة فلك من الافلاك الليلة فما لم يكن حركة
وتغير وتجدد امر فما لم يكن زمان لكنه اراد ان يثبت بقوله ما لم يكن حركة
لم يكن زمان قدم العالم لان الزمان لذاته يكون شيء منه قبل شيء وشيء بعد شيء
وما لم يكن حركة وتجدد امر فما لم يكن قبل وبعد فيكون قبل كل قبل قبل
وبعد كل بعد بعد والمحذور ان يقطع هذه القبلية والبعدية فيقطع الزمان
ويحصل الزمان ان يقطع الزمان فيجب ان يكون الحركة قديمة ودايمة
لا اول لها ولا اخر لها ان الزمان كذلك لانه ان لم يكن زمان فيجب ان يكون
العالم على ما هو عليه الان قديما ودايما وسلخ عن ذلك
عند الجواب عن الشبه التي يتوهما لاثبات قدم العالم على كون الزمان
قديما وقوله الزمان متصل اراد به ان الذهن يتصور الحركة
الفلكية امتدادا على الاتصال فيتصور له مقدار متصلا هو الزمان كان
صحيحا واراد به انه متصل في الوجود كان فاسدا لان ما لا يكون

حركة لم يكن

حركة ولعل لم يكن

ان

بوجود الا يكون متصلا ولا منفصلا وعلى تقدير كونه موجودا على قوله
اذا كان في وجوده مطابقا للحركة ولا يوجد جزء من الحركة مع جزء كان
الزمان كذلك لا يوجد جزء منه مع جزء ولا يتصور اتصال الموجود بالمعدوم
فلا يكون لا الحركة متصلة ولا الزمان متصلا وقوله وجب
ان يكون للزمان فصل متوهم في امتداده الى قوله ولا الجمهور ان يكون
موجودا حينه بالفعل يدل على ان الزمان ليس موجودا في الاعيان
لان الزمان اذا كان لا يوجد جزء منه مع جزء كان امتداده متوهما
واذا كان فصله الذي هو الان فيه متوهما كان الزمان متوهما وقوله
وهذا الان يكون موجودا في الزمان بقوة قريبة من الفعل قول لا معنى
له لان الموجود بالقوة ما يكون معدوما ويمكن ان يوجد ثم هذه القوة
قد تكون بعيدة كقوة الطفل على الكتابة وقد تكون قريبة كقوة البالغ
على الكتابة واقرب منها قوة الكاتب الذي لا يكتب على الكتابة اما
الشيء الذي لا يمكن ان يوجد البتة كيف يكون موجودا بالقوة حتى
يكون موجودا بقوة قريبة من الفعل وفرض الفارض يكون الجزء
في التوهم لا في نفس الامر وكذلك مواقاة الحركة حدا مشتركا يكون
بفرض الفارض لان مبدأ الطلوع والغروب بالفرض والا فحركة
الافلاك متشابهة الاجزاء ولهذا اختلف هذا المبدأ باختلاف الاقاليم

وكذلك الحدود المشتركة الاخرى وقوله والجمهور ان يكون
للزمان قطع لا في ابتداء ولا في انتهاء الى قوله فالزمان متصل
ازلا وابدا من الشبهة التي حررتها الفلاسفة في اثبات قدم الزمان
واجيب عنها مع اجوبتها في الفصل الرابع من هذا الباب
وقد نقل ابن سينا في كتاب الشفاء حجة الانكار لوجود الزمان في الاعيان
وهي ان الزمان منقسم الى ماض ومستقبل وحاضر وكل واحد من
الماضي والمستقبل معدوم في الحاضر عند مثبتي الزمان والحاضر
اما منقسم فان كان منقسما كان قسماه الماضي والمستقبل وهما
معدومان حتى يؤدي الامر الى الان الذي لا ينقسم وان كان الحاضر غير
منقسم كان الان الواصل من الماضي والمستقبل المعدومين وهذا
الان عندهم غير موجود بالفعل والجمهور ان يوجد والجمع من
المعدومات موجودا قوله هذه الحجة قاطعة لا جواب
عنها وان سلم لهم حول الجواب عن هذه التقسيمات لكن لخصوم
روغان الثعلب فقال ان جميع ما في هذه الحجة مبني على ان لا وجود
للزمان حاصلا في ان نحن نسلم ان الوجود المحصل على هذا النحو
للزمان لا يكون ثابتا في النفس لكن نقول له وجود مطلقا فانه ان
لم يصح انه موجود صدق ان يقال ليس من طرفي المسافة امكان الحركة

واما عن مسئ

على حد من السرعة والبطو نقطعها فان كان هذا الذي كذبا صدق ان يقال
من طرفي المسافة مقدار هذا الامكان والاثبات دليل الوجود مطلقا وان
لم يكن دليلا على وجود محصل في ان وعلى جهة ما وليس هذا الوجود
بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا الوجه من الوجود ومن الصدق
حاصلا ومع ذلك فيجب ان تعلم ان من الوجود ما يكون موجودا
متحقق الوجود محصلا ومنها ما هو اضعف وجودا كالحركة والزمان
اضعف في الوجود من الحركة ومحاذين الوجود امور بالقياس الى امور
والزمان وان لم يكن في نفسه مضافا فقد يلزمه الاضافة ولما كانت
المسافة وحدودها موجوده كان اللامر الذي من شانه ان يكون عليها
ومطابقا لها وقطعا لها او مقدار قطع لها خومن الوجود حتى ان بعض
ذلك كذبا الله فوجود الزمان لا على هذا السبيل على سبيل التحصل
لا يكون الا في النفس فقول القايل لا وجود للزمان
حاصلا في ان مسلم لكن كما انس فرضنا ما يكون بينهما زمان ولا يكون
في ان اقول قوله جميع ما في هذه الحجة مبني على ان
لا وجود للزمان حاصلا في كذبت فان مبناها على ان الماضي والمستقبل
لا يكونان موجودين في الان الذي يفرضه مثبتوا الزمان وهذا الان لا يجوز
ان يوجد وليس الزمان عبارة عن شيء سوى الماضي والان المستقبل

فلا يكون الزمان وجود البتة فان سلنا لكن سلم بعض ما هو مبني هذه
الحجة ولم نعرض لباقيه لكن نعرض من شق الى شق فقال بادية نحن نسلم
ان الوجود المحصل على هذا النحو للزمان لا يكون الا في النفس لكن نقول
له وجود مطلقا وهذا في الحقيقة تسليم لان لا وجود للزمان في نفس
الامر وان كان في الظاهر منعا لانه اذا سلم ان الماضي والمستقبل
لا يكونان موجودين في الان والان لا يوجد كان قد سلم ان الزمان
لا يوجد في الاعيان ويكون له وجود في الاذهان فيكون موجود
مطلقا لانه اذا صح ان يقال انه موجود في الاذهان صح ان يقال انه
موجود مطلقا قال قولنا من طرفي المسافة امكان
لقطعها صادق والاثبات دليل الوجود مطلقا ان لم يكن دليلا على
وجود محصل في ان وعلى جهة ما اقول مسلم ان هذا
الاثبات صادق لكن لا يلزم منه وجود الزمان في الاعيان لما سبق
ان هذا الامكان موجود في الاذهان وان الموجود الذهني يصلح
ان يحكم عليه بالوجود مطلقا كما ان الاحكام الكليه يكون موجوده
في الذهن فقط ومع صادقة كما انه يقال للبياض انه موجود وعرض
وكيفية ولون ومرئي ومحسوس ومفرق للبصر وضد للسواد
مع انه في نفسه معنى مفرد غير مركب من هذه المعاني لكن الذهن يحكم

عليها كل واحد منها باعتبار اخر و بالقياس الى شئ اخر فحكم بانه موجود
باعتبار ما وجد بنفسه و بين الجواهر و المشاركة التي بينه و بين الاعراض باخر
وعلى هذا قياس الاحكام الاخر وليس شئ من هذه الصفات موجودا في نفس الامر
في البياض لكن الذهن اذا تصوره اي حصل في الذهن الحق به هذه الصفات
وصدقت وان لم يكن موجوده في نفس الامر لانه اذا حكم الذهن بكون البياض
لونا كان القول المطابق لما في الذهن صادقا و المخالف لما فيه كاذبا وعلى
هذا قياس سائر المعاني الذهنية في صدق القول باثباتها و كذبه بنفيها ولو
كانت المعاني المذكورة موجوده في البياض خارج الذهن لم يتعذر
ان يوجد موجد تلك المعاني واحدا منها في البياض فلم يوجد فيه اللونية
مثلا فكان الحاصل بياضا ليس بلون وهو محال و ليس عدم جزء من المركب
محالا فعلم ان الاحكام الكلية التي يحكم بها الذهن على شئ لا يكون موجوده
الا في الاذهان ومع ذلك يصدق القول باثباتها و يكذب بنفيها ومن
امثلة الموجودات الذهنية الاحكام النسبية مثل ان
الاس نصف للواحد الثلثة و نصف للاربعة وخمسان للخمسة وثلث
للستة وهكذا الى غير نهاية يجب ان يوقف عندها ولو كانت هذه
الصفات معاني موجودة في الاس خارج الذهن لكانت للاس صفة
غير موجودة في الاعيان لما بيناه قبل امور موجوده في الاعيان

المعدودات من الباسة وبين الموجودات كالجوهر والمشاركة
وحكم عليه عرضا باعتبار الباسة الى بينه وبين

و ثلثان

لا نهاية لعددها يجب ان يوقف عندها وهو محال وايضا
لو كانت تلك الامور موجودة في نفس الامر لكانت محصورة العدد لانه
لا يجوز ان يقوم في امور لا نهاية لعددها فاذن ليس الاس في نفسه
لا صفا ولا نصفا الا اذا اضيف الى الواحد مرة والى الاربعة اخرى
وكذلك الصفات الاخر ومع ذلك يصدق القول بان الاس صفة الواحد
ويكذب بانه ليس صفا له وهكذا جميع الامور التي فيها اضافة فالمضاف
والابن والمتى والوضع والجدة فان كلها موجوده في الاذهان
فقط وقد جعلها الفلاسفة من اجناس الموجودات في الاعيان
وقالوا المضاف والمضاف اليه كالاب والابن مصداقان غير
حقيقيين والمضاف الحقيقي هو المعنى القائم بهما كالابوة القائمة
بالاب والبنوة القائمة بالابن وعلى هذا قياس ذي الابن وذي
المتى وذي الوضع وذي الجدة ولا شك في ان الاب لا من حيث انه اب
والابن لا من حيث انه ابن موجودان في الاعيان انما الكلام في المضاف
والابن والمتى والوضع والجدة الحقيقية فان كل واحد منها اضافة
لشئ الى شئ والاضافة لكل شئ الى شئ هو استناده واماله اليه ولا
شك في انها لا يكون حسية بل معقولة ذهنية فلو لم يضف الذهن زيدا
الى عمرو بانه ابوه لم يكن في الوجود لا ابوة ولا زيدا با وكذلك البنوة

والابن فلا يكون الابوة والبنوة موجودتين الا في الاذهان بدل
عليه انه لو لم يكن لزيد ولد فلم يكن ابا ثم ولد له ولد ولم يرد في ذاته
شئ واذا مات ولده لم ينقص منه شئ فلم يكن الابوة الا لحكم الذهن
باضافة الى حيوان مرفوعه من حيث انه تولد من نطفته فلا يكون موجودة
الا فيه وكذلك حكم الاخوة وسائر الامور المتضيفة الاضافة يوكد ذلك
انه اذا كانت عدة اخوة واخواتهم لو كانت موجودة في الاعيان لكانت
قايمة اما بكلهم على الاشتراك او بكل واحد على الانفراد او بواحد فقط لا وجه
الى ان يقوم بكلهم والا بطلت الاخوة بين الباقين بموت واحد منهم
كما لو ارتفع واحد من العشرة بطلت العشرية لجميع احاد العشرة ولو قامت
بواحد واحد منهم لكان كل واحد منهم اخا من دون اضافة الى
غيره كما اذا قام سواد بجسم كان سواد من دون اضافة له الى جسم
اخر ولو قامت بواحد كان هو وحده اخا واذا مات بطلت الاخوة
بين الباقين وليس كذلك فاذا بطل ان يكون للاخوة محل علم انها غير
موجودة في نفس الامر لكن الذهن اذا اضاف احدهم الى اخر
بانه اخوة قام بالاخ الموجود في الذهن المضاف اليه ويوكد
هذا المعنى انه يقال ادم اب البشر فلو كانت الابوة امرا موجودا في
الاعيان لكان قام بادم المبتدا صلوات الله عليه امور موجودة اكثر من ان

لقام العشرة

تحصى واستحالة ذلك ظاهرة وايضا يمكن ان يعرض في جسم او اجسام
~~محصورة~~ نقط اكثر من ان تحصى ويكون بين واحدة منها وبين كل واحدة
غيرها محاذاة اذ اقسمت اليها فلو كانت المحاذاة امرا موجودا
لكان قد قام بنقطة واحدة منهم امور موجودة اكثر من ان تحصى
وهو محال ويمكن ان نفرض من امثال ما ذكرنا في الامور
المضافة الاخرى لكن هذا القدر ههنا كاف فثبت انه لا يلزم صدق
القول في الوجود الذهني بانه كذا على انه في نفس الامر كذا فلا يلزم
صدق القول بان من طرفي المسافة امكان كذا على ان ذلك امكان
من طرفي المسافة موجود في نفس الامر وهذا المعنى
وهو صدق القول بثبوت هذه الامور مع عدمها في نفس الامر حير
اكثر النظار في المعقولات حتى اسس بعضهم واسطة بين الوجود والعدم
وحالفوا قضية ضرورية الصدق وهي ان الشئ اما ان يخرج عن طرفي النقيض
فلا يخلو الشئ عن ان يكون او لا يكون فقالوا للجيوان والانسان
امثالها من الاحكام الذهنية انها ليست موجودة ولا معدومة وليس
معنى المعدوم سوى ما ليس بموجود فكانوا قد قالوا انها ليست موجودة
ولا ما ليس بموجود وقال ~~[illegible]~~ او الركات ايضا
في فصل الزمان من كتاب المعتبر ان الوجود ليس موجودا ولا معدوما

وقال جماعة من المتكلمين وهم المعتزلة المعدوم شئ والشئ والموجود
لفظان مترادفان على معنى واحد فكانوا قد قالوا المعدوم موجود
والكل محال وبسبب ——— وقوعهم في ارتكاب هذا المحال انهم
لم يحققوا الموجود الذهني وان الذهن يحكم به حكما جزما بنوع من الاعتبارات
المذكورة وان لم يكن له وجود خارج الذهن وظنوا ان كل ما يحكم به الذهن
يجب ان يكون في الامر كذلك ثم لما لم يجدوه كذلك في نفس الامر بحثوا
وقالوا انه ليس بموجود اذ لم يجدوه موجودا في نفس الامر وليس
بمعدوم لان الذهن يحكم بوجوده كما ان الذهن لما حكم بكون البياض لونا
قالوا ان اللونية ليست معدومة ولما علموا ان اللونية لو كانت بوجودة
في البياض لكان البياض مركبا وهو محال قالوا ان اللونية ليست بموجودة
وكذلك الوجود لما حكم الذهن بوجوده ثم دلت دلايل اخرى على عدمه
في نفس الامر وقع له ان يحكم بانه ليس بموجود ولا معدوم وكان الشئ
اذا حكم الذهن عليه بحكم صار بوجود ما في الذهن فالمعدوم في
نفس الامر اذا حكم الذهن عليه بانه ممكن الوجود او مقدور عليه او معلوم
او معدوم صار بوجود ما في الذهن وشئ ما فيه لا في نفس الامر فلم
يحقق المعتزلة هذا المعنى فحكموا على المعدوم في نفس الامر بانه شئ
وبما قاله ابن سينا ان من الموجودات ما هو متحقق

الوجود ومنها ما هو اضعف وجودا والزمان اضعف وجودا
من الحركة بسبب ما ذكرنا فان الموجودات العينية متحققة الوجود
والذهنية ضعيفة الوجود والحركة لها وجود عيني غير ثابت بل كما
يوجد جزء منها يعدم والزمان لا وجود له في الاعيان اصلا فكان
اضعف وجودا من الحركة على ان الحق ان الشئ اما ان يكون موجودا او لا
يكون ولا معنى للقوة والضعف في الوجود ترجعان الى بانة وعدم بانة
فالوجود العيني يجوز ان يسمى ضعيفا على معنى انه غير باق والحركة لما
كان لها وجود عيني غير ثابت كان اقوى وجودا من الزمان الذي
لا وجود له في نفس الامر فانظر ايها العيلسوف كيف اشتبه
عليه امر الوجود الذهني فلم يميز بينه وبين الذهني هاهنا وان شرحنا
في مواضع من كتبنا خارجة عما كتبت فيه فان الكلام الجاري هذه
المعاني التي اللسنة عليها واجبة فاقول ——— كما ذكرنا
من التحقيق سبب فساد قوله وليس هذا الوجود بسبب التوهم فانه وان
لم يتوهم كان هذا الوجه من الوجود ومن الصدق حاصلا وذلك ان
امكان الحركة بين طرفي المسافة اذا لم يتوهم لم يكن له وجود ذهني
وقد ثبت انه ليس له وجود عيني فلا يكون له وجود اصلا فضلا
عن هذا الوجه نعم الموجود العيني ان توهم كان له وجود عيني ووجود

في نفس الوجود والضعف

ذهني وان لم يتوهم لم يكن له وجود ذهني اما الشئ الذي لا وجود له الا في
الذهن اذا لم يتوهم لم يكن له لا وجود عيني ولا وجود ذهني وقوله
ومن الصدق يدل على عدم تامله فيما يقوله فان الصدق من صفات القول
ولا يتصور القول الذي هو ان من طرفي المسافة امكان كذا الان يتوهم
قال ـــــ لما كانت المسافة وحدودها موجوده الى قوله
نحو من الوجود اقول ـــــ الامر الذي يكون على المسافة و
مطابقا لها و قطعا لها هو الحركة ولها نحو من الوجود وهو الشئ الذي
هو مقدار قطع لها هو الزمان وله نحو من الوجود هو الذهني فجمع نحوي
الوجود في نحو واحد وهو من غير تميزه منهما من تحيره في المعنى
الذي سبق ذكره قال ـــــ هو وجود الزمان لا على هذا
السبيل بل على سبيل التحصيل لا يكون الا في النفس فان الوجود
الحاصل المحصل للزمان اذا كان في النفس لم يقوله الا وجود غير
حاصل فالوجود غير الحاصل كيف يكون في الاعيان قال
كل اثنين منهما زمان اقول ـــــ هذا الزمان الذي يكون بين
الاثنين يكون ايضا منقسما الى ماض ومستقبل معد ومبين وان
كان غير موجود فيكونان متعدومين في الاعيان وقد
نهى ما يحسن ان يبحث عنه من كلامه في امر الزمان ما اراد ان يعود

به وجود الزمان وهو قوله في كتاب الشفا ثم متصل طرفه نقطة
يفعل طرفه نقطة في مسافة متصلة بطابقة زمان متصل فيكون المتصل
وموطرف غير منقسم فعالا يسيلانه اتصالا ومطابقة من المسافة نقطة من
الزمان ان فانه لا يكون معه لاحط من المسافة فقد خلفه والحركة فقد
انقضت ولا الزمان فقد سلف وانما يكون معه من كل واحد طرف غير
منقسم لانقسامه فيكون معه دائما من الزمان الان ومن القطع الحركة ما كان
السيلان يحرك ومن المسافة نقطة وكل واحد من هذه نهاية والمتصل انما
يهاه لنفسه من حيث انه اتصل كانه شئ ممتد من المبدا في المسافة الى
حيث وصل فانه من حيث هو متصل شئ ممتد من المبدا الى المنتهى فيطرد
الان هكذا كما ان المتصل ذاته واحدة وسيلانه فعلا ما هو واحد وبهاته
وفعل المسافة ايضا كذلك في الزمان شئ هو الان سيال ودائما غير منقسم
من حيث هي هو وهو من حيث ذلك باق ولا يكون باقيا من حيث هو
الان لانه انما يكون انا اذا اخذ محددا للزمان فان كان شئ مثل
هذا موجودا كان ما يقال ان الان يفعل سيلانه الزمان حقا اقول ـــــ
هذا الكلام يحتاج الى بيان وملخصه هو ان قوله ثم متصل طرفه نقطة
مراده منه الخط لان الخط طرفه نقطة ويحصل في الوهم من حركة هذا
الطرف نقطة ممتدة من مبدا المسافة الى منتهاها ويكون مقدار ما

زمانا والاتصال المتوهم الذى يحصل من اسيال هذه النقطة يكون الموجود
معه دايما من المسافة نقطة ومن قطع المسافة حركة اى طرف من الحركة
ومن الزمان ان اى حيث ما لفت الى الموجود من هذا الاتصال لا يكون
فيه من الخط المتوهم فى المسافة الا نقطة هى طرف ما مضى منه ومن
الحركة الا شى هو نهاية لما انقضى منها ومن الزمان الا ان هو نهاية لما
سلف منه والمسيل نهاية لنفسه لانه اذا كان قد توهم شيا ممتدا
من المبدا فى المسافة الى حيث يفرض نهاية فيها بحيث ما لفت الى
الموجود منه يكون نهاية لما مضى منه فظاهر ان هذه النقطة هى غير
منقسم وسيلانه لحصل اتصال يكون كلما اشرت اليه يكون حدا له
بطرفى ما فى الزمان شى كذلك سيل وهو فى ذاته غير منقسم وهو
من حيث سيل يكون باقيا ومن حيث يكون حد الزمان لا يكون
موجودا الان الزمان لا يكون له نهاية موجودة فان كان موجودا
كان الزمان حاصلا من سيلانه هذا اخر ما فهمته من كلامه وكله
من نتائج الوهم الغالب على الفلاسفة وانا لا اميل الى البحث عن
صحة جميع هذا الكلام فانه من الطامات فانى اقول اذا كان
المشبه به وهو اسيال النقطة والاتصال الحاصل منه فى المسافة
وفى الحركة متوهما لزم ان يكون المشبه وهو الاتصال الحاصل من سيلان

الان متوهما لا وجود له فى الاعيان كما لا وجود للاتصال الحاصل
من اسيال النقطة فى الاعيان ثم اسيال النقطة فى المسافة مع انها عنده
عرض يمكن ان يتوهم بان يجعل المتوهم نقطة هى طرف وغاية الدقة
لجسم مسيل اما الان الموجود فى الزمان فكيف يتوهم سيلانه وعلى
اى شى يسيل اعلى الافلاك ام على احد العناصر وليس هو ضوء منها
اولى بذلك من هو ضوء اخر ام على الحركة المتوهمة للنقطة وما هو مما لا يمكن
توهمه اذا الموجود دايما فى اتصال الزمان الان فقط والان ليس
بزمان فيكون الزمان دايما غير موجود وقد مر الان لا يجوز ان
يوجد وقال ها هنا ان كان فى الزمان شى هو الان سيل ويكون
من حيث ذلك باقيا ولا يكون باقيا من حيث هو الان كان الان
يفعل سيلانه الزمان اقول كل عاقل يعلم ان شيا لا يجوز
ان يوجد ومع ذلك يكون باقيا من حيث يفعل فعلا ولا يكون باقيا
من حيث هو هو ولا يكون موجودا فما يقال الان لا يكون حقا فكان
قد ابطل ما قدمه من حال سيلان النقطة مع هذه يا ثبات اخرى وهذا
الكلام لا يستحق من التحصيل البحث والاعتراض الا هذا المقدار
وهذا ما وجب ذكره من الكلام على ما قاله ابن سينا فى امر الزمان
واما ما قاله ابو البركات فقوله الزمان فى العرف

العامي يحرك سعلق بالحركة الى قوله والساكن ما يكون في مكان زمانا مسلم
وقوله القبلية والبعدية في وجوده بذاته غير مسلم فانه
ما لم يكن حركة وتجدد امر فامر لا يكون قبلية وبعدية ثم ان القبلية والبعدية
من الامور المضافة فما لم يكن امر فامر لا يكون قبل وبعد والشيء يكون
قبلا بالاضافة الى شيء وبعدا بالاضافة الى شيء اخر فوجود ما يكون في
الاذهان كما ان وجود الزمان في الاذهان وقوله فالزمان
معرفة ثابتة في النفوس صحيح فان تلك المعرفة حصلت لعموم الحاجة
التي ذكرناها اليه ولكون الزمان موجودا في النفوس واما عدم تصور
عدمه وانقطاعه في معرفة الجمهور فلغلبة احكام الوهم غير المعارض بادلة
العقل عليهم كما غلبت على الفلاسفة فلما وجدوا يوما بعد يوم وقبل
يوم حاز ان يعتقدوا ان ذلك لا ينقطع وقوله فمعرفته اسبق
الى الاذهان من معرفة الحركة غير صحيح فان الطفل يعرف الحركة والحس بها
قبل ان يعرف الزمان نعم نحن بياض النهار وسواد الليل ولا نعرف
كونهما زمانا ابدا بهما لكن جعل امتدادهما في الذهن زمانا ثم وان
كانت معرفته سابقة على معرفة الحركة لم يجب ان يكون وجوده
سابقا على وجودها فان الانسان يعرف اولا ما هو الاقرب اليه ثم
الابعد فالابعد ولا يكون وجود الاقرب سابقا على وجود كل ما هو

فانهما ليسا زمانا

D 7

ابعد والبعدي ابت نفرض الاكبر الثلث مكيالا لتقدير
امتداد الحركات فعدا بسا انه موجود في الاذهان وقوله
الزمان موجود في الاعيان لانه يطابق الحركة الموجودة من متحرك
موجود في مساوقة الى قوله ومساوقة في الماضي والمستقبل قول فاسد
فانه يطابق الامتداد الموجود في الاذهان فقط ويقدر معه مساوقة
في الماضي والمستقبل لا الحركة لانه ليس للموجود منها في الاعيان
مقدار حتى يطابقه ويقدر معه ما هو مقداره وقد سبق بيان هذا و
قوله انه مقدار الوجود لا بقدر الحركة والسكون وما اشبه ذلك
في الوجود فاسد اما اولا فقد بينا انه مكيال يقدر به امتداد
الحركة وامتداد السكون الموجودين في الذهن وبقدرة امتداد
كل ما يتوهم له امتداد كما مر والاعلام ايضا وما تقدر به الشيء غير ذلك
الشيء ثم السكون ليس امرا وجوديا فانه عدم حركة ما من شانه ان
يتحرك وان كان وجوديا فالحركة والسكون موجودان لا وجود
ايضا الوجود المطلق اعم من وجود الحركة والسكون فان
يكون الزمان مقدار الحركة والسكون لا يلزم ان يكون مقدار
الوجود مطلقا وقوله ممن قال بحدوث الزمان فقد قال
بحدوث الباري تعالى لا يلزم وان سلم انه مقدار الوجود او مقدار

امتداد الوجود لانه اذا كان موجودا في الاذهان فقط لا يلزم
من حدوثه في الاذهان حدوث وجود الباري تعالى لان الاذهان
اذا حدثت فتصورت وجوده القديم حدث فيها وجوده فلا ينقلب
وجوده القديم في الاعيان بذلك حادثا فيها واما قلنا ان الزمان اذا
كان مقدار الوجود كان موجودا في الاذهان وذلك لان الموجود
معنى وجوده في الاذهان فقط لما اثبته في الفصل الذي يلوهذا الفصل
فيكون امتداده معنى ذهنيا فيكون مقدار امتداده وهو الزمان
معنى ذهنيا وقوله وجود الزمان اعرف عند العقل من
وجود كل ما يوجد معه وفيه سبق الجواب عنه وقوله
وتتصور الانسان قبل كل مبدأ زمانيّ وبعده زمانا ولا تصور
له اولا واخرا لا يلزم منه قدم الزمان لانه اذا لم يكن موجودا
في الاعيان لا يكون قديما وتصور الانسان زمانا قبل كل زمان
وبعده من احكام الوهم الغالب عليهم وادلة العقل تمنع من ذلك
وقوله ولا تتصور الاذهان وجودا ليس له مدة لا يلزم
منه قدم المدة في الاعيان لان تصور الذهن وجود ذهني غير
وجود المدة في الذهن فقط وقد تقدم من كلامه في ليس
الزمان لم اوردها في الفصل الاول لركاكتها ثم بدا لي ان اذكرها

فصل

في هذا الفصل ليراها العاقل فيعتبر بذلك سائر كلام هذه الجماعة الذين
خذلهم الله تعالى ووكلهم الى عقولهم الناقصة التي لم تعاد وا
بدلالتها رسلا صلوات الله عليهم ولم تقبلوا وحيه المنزل اليهم اذ لم يعرفوا
بعقولهم وجه ذلك وكان ذكري لسبيعة سبيلان الان يسيلان النقطة
في هذا الفصل بعد امثال ذكره في الفصل المتقدم لهذا المعنى ايضا
قال ابو البركات في كتاب المعتبر الزمان مقدار
لكنه ليس بمتصل في الوجود لان ما انقضى منه عدم وما يأتي لم يوجد
ولا يكون مما عدم وما لم يوجد بعد شيء واحد في الوجود وهذا النقد
من كلامه صحيح الا انه عنى الوجود والعدم العينيين وهو باطل
ثم قال ولا يزال الوجود ينفصل الى ماض ومستقبل
اقول اذا لم يكن شيئا واحدا موجودا كيف ينفصل اليهما
ثم قال وكذلك ليس بمنفصل بل بعضه متصل على الاتصال
اقول الشيء يكون اما متصلا واما غير متصل وغير
المتصل اذا كان مما يقبل الاتصال كان منفصلا فيكون الشيء اما متصلا
واما منفصلا فلا يجوز ان يجتمع فيه ان يكون متصلا ومنفصلا
وان يخلو عنهما فكون الزمان لا متصلا ولا منفصلا محال وكذلك
قوله بعد هذا فهو متصل في ماهيته منفصل في وجوده محال

لانه جمع بين كونه متصلا وكونه منفصلا وهو محال وكذلك كون وجود
الشئ على خلاف ماهيته محال كما ان وجود انسان حيوان ناطق محال
وقال ـــــ دخوله في الوجود دخول ما هو في السيلان وانا
اردت ان نمثله فمثل راس ابرة دقيقا نحط به خطا فكل ما يلقاه
من المخطوط فيه انما هو نقطه فهو ملاق نقطة لكنه لا يقر على نقطه
بل يتحرك فاي موضع وقفته فيه كان نقطه وفي اي موضع حركته تتوهم
النقط توهما ولا تحدها الا واحده بعد اخري فهكذا يتصور الان
في الزمان اقول ـــــ افاد بهذا الكلام ما اراده ابن سينا
فيما ذكرناه من انسياق النقطه الا انه جعل المتحرك راس جسم في
غاية الدقة ثم قال ـــــ واستمرار الزمان في الوجود
كاستمرار خيط على حد سيف فما يعرض حد السيف فهو كالوجود
والخيط كالزمان فكله يلقى حد السيف لكن لا يلقى منه الا حدا بعد حد
ونقطه بعد نقطه ولا يقر على نقطه بل يتصل في احتيازه فكذلك
يستمر الزمان الى الكلام بعد هذا طويل لا طايل تحته ولا فايده في
ذكره لانه مبني على فاسد وهو استمرار الزمان على الوجود واستمرار
شئ غير جسم على غير جسم لا يجعل له محال لانه لا يعني بهذا الوجود
وجود جسم بل يعني به وجود الزمان والوجود كما سبق غير موجود

في الاعيان وان كان بوجود ما ليس بجسم فيكون وجود الزمان عرضا فيه فكيف
يتصور استمرار عرض على عرض وقد ذكرناه وما لم نذكره من نمط هذا الكلام وجوه
فساد يكون في بيانها تضييع الزمان بلا فايده يعني اشكال ـــــ
ومولانا سلك ابطال هذا الكلام على كون الزمان عرضا فلا يلزم من قوله
انه جوهر ولم يصرح ابو البركات في موضع من كلامه بان الزمان عرض الا
انه قال انه مقدار الوجود واعترض على ابن سينا في قوله ان الزمان يقوم
بالجسم بواسطة الحركة فيكون عرضا في الحركة فقال الزمان يكون واحدا مع عدة
حركات فان كان عرضا قايما بالحركة فاما ان يكون قايما بكل تلك الحركات
على سبيل الاشتراك كقيام العشرة بالعشرة او قايما بكل واحدة منها
او بواحدة معينة منها لو قام بكلها لبطل بارتفاع واحدة منها والزمان
ليس كذلك ولو قام بكل واحدة منها لكانت الازمنة كثيرة وذلك لخوف
ان كل شئ مع شئ يكون في زمان فيكون الازمنة معا في زمان ويلزم
من ذلك التسلسل ولا يجوز ان يقوم بواحدة منها لانها بالطبيعة والماهية
من نوع الباقية وانما يحفظها السرعة والبطو بالمحرك او بالمكان
او بالزمان وهذه اشياء خارجة عن ماهيتها التي بها يشارك غيرها
فان كانت تلك الحركة محلا للزمان فمن جهة هذه الاشياء كانت هذه الاشياء
محلا للزمان دون غيرها واعترض ايضا على قوله الزمان

عرض لانه منقض مع تقدره وكاين وفاسد مانه ليس وجود الجوهر انه الموجود دايما
لا يحدث ولا يعدم والصعود في الكاينة الفاسدة تحدث وتعدم ومن جواهر على قوله
وقال ـــــ ويحسب هذا النظار قال قوم انه جوهر ثابت يعرض له
التبدل بالقياس الى الاشياء المستقلة فلعل ابا البركات من هذا القوم فلا يلزمه
الاعتراض المبني على كون الزمان عرضا والجواب ـــــ عن هذا الاشكال
هو ان يقال اذا قال ابو البركات الزمان مقدار الوجود و الوجود عنده
عرض فان مقداره عنده عرضا في الوجود لانه من الظاهر ان مقدار العرض
لا يكون جوهرا فيتوجه عليه في جعله الزمان عرضا قايما بالوجود
ان يقال الزمان لا وجود عنده ان يكون مقدارا لوجود الكلي لانه لا يكون موجودا
في الاعيان فلا يكون مقداره موجودا في الاعيان و الزمان عنده موجود
في الاعيان فيكون الزمان واحدا مع وجودات كثيرة الى تمام الاعتراض
على منوال ما ذكره في قيام الزمان بالحركة اقصى ما يمكنه ان يقول هو ان الزمان
مقدار وجود الله تعالى لانه الوجود الحقيقي فنقال ـــــ له انك قلت
الزمان يقدر به السكونات كما يقدر به الحركات فيكون مقدار الحركات
والسكونات ومحال ان يقدر الحركات بمقدار وجود الله تعالى لان ما يقدر
به الحركات و السكونات المحسوسة يجب ان يكون محسوسا او مشعورا به
كبياض النهار و سواد الليل واستهلال القمر او استنارته باجتماعه

والسكونات

مع الشمس او عدد الشمس الى نقطة معينة وامثال هذه الاشياء مستحيل
ان يوجد في وجود الله تعالى ولهذا جعل الناس مقدار امتداد حركة
احد السيارات التي يمكن ان يدرك من حركتها احد الاحوال المذكورة زمانا
ويخرج به الجواب عن اعتراض ابي البركات في جعل الحركة
المعينة زمانا ولا يمكن ان يقال ان يحسب ـــــ بمثل ذلك لانه جعل
الزمان مقدار امكان الحركة من طرق المسافة و المسافات و الحركات
في هذا المعنى متساويه واما اعتراضه على ان الزمان
عرض لانه منقض وكاين و فاسد فمتوجه لكن لا يلزم منه ان يكون
جوهرا لانه بان فساد دليل ابن سينا على عرضية الزمان لا يجب منه ان
يكون عرضا فانه ربما كان عليه ادلة اخرى فالاصح قوله فيحسب هذه
الانظار قال قوم انه جوهر ثابت ثم القول ـــــ بانه جوهر
فاسد لانه ان كان جوهرا فاما ان يكون متحيزا او غير متحيز والجواز
ان يكون غير متحيز لما ذكرنا انه يجب ان يكون مشعورا به وغير المتحيز
من الجواهر لا يكون مشعورا به والجواز ان يكون جوهرا متحيزا لان
الزمان يكون مشعورا به في كل موضع وعند كل احد فيلزم ان يكون
الزمان جسما محسوسا به عند كل احد وليس كذلك ثم اقول
هذا التحير و دور ان الرأس والاقوال الفاسدة انما وقع فيها

او مقدار الحركة

هذا ان الحكيمان ومن قال بقولهما لاركاهما الباطل في حملهم الزمان موجودا
في الاعيان ولو رزقوا الهدايه لقالوا انه موجود في الاذهان فقط على قلناه
واستراحوا من هذه الغموات **الفصل الثالث**
في بيان ان لا وجود في الاعيان للوجود المضاف الى الذوات الموجوده
في الاعيان هذا اصل كبير يحل به كثير من المشكلات العويصه ويطلع بعده
من اصول مذاهب الفلاسفه على ما سلمه من بعد فصول
الموجود في الاعيان ليس الا الذوات ومعنى ما سوى الله تعالى جواهر
واعراض وجودية كالبياض والحراره الا كاللونيه والعرضيه والوجود
من الكليات وسائر الاعراض الى انسان وجودها في الاذهان
فقط وذلك بان يقاس الذهن من الذوات الموجودة المختلفه الماهيات
فيجد بينها مشاركات ومباينات في صفات لازمه لاختلاف ماهياتها
فيحكم عليها بتلك الصفات وان لم تكن في الوجود الخارجي الا الذوات
المختلفه الماهيات كما فيما ذكرنا من مثال البياض فان الذهن يحكم
عليه بانه لون وكيفيه وعرض وموجود وغيرها من الصفات الى
اخر ما ذكرنا من الكلام في الفصل المتقدم وسائر شيامنها ليس موجودا
في الاعيان مع ما قلناه في الامور النسبيه والامور الاضافيه
وقد بان ان وجودها في الاذهان والوجود من الامور الكليه الى وجودها

في الاذهان فانه من الامور التي يشترك فيها جميع الموجودات وبباين
بها الموجودات المعدومات المتصوره في الاذهان فيكون وجوده
في الاذهان فقط كاللونيه وامثالها بدليل عليه انه لو كان
وجود الذوات بافاضه الموجد عليها الوجود وافادته اياها كما
قالوا الحقائق لا يكون مستفادة من الموجد بل وجودها يكون مستفادا
منه لكانت الذوات في انفسها اشياء حاصله تفيض عليها الوجود بل زيد
بجميع صفاته يكون قبل الوجود شيئا حاصلا ثم تفيض عليه الوجود
وذلك من احكام الوهم الكاذبه فان الذوات قبل فيضان الوجود
عليها اما ان يكون موجوده او معدومه وليس بينهما واسطه ومعنى
انها ليست موجودة ولا معدومه فقد بينا فساده فان كانت
موجودة لم تحتج الى افاضه الوجود عليها وان كانت لم تكن في معدومه
انفسها شيئا البته وايضا الوجود الذي يفيضه الموجد على الذوات
اما ان يكون موجودا قبل الافاضه او معدوما فان كان معدوما لم يكن
افاضته شيئا وان كان موجودا فاما ان يكون موجودا بذاته او بالجعل
موجد فان كان موجودا بذاته كان واجب الوجود بذاته فيكون
وجود الموجودات واجبا بذاته وذلك محال وان كان موجودا
بالجعل موجد كان لجاعله بافاضة الموجد عليها الوجود على قياس

قولهم في سائر الموجودات والكلام في وجود الوجود كالكلام في الوجود
ويودي ذلك الى التسلسل فالحق ان الموجد بعد الذات
ويوجدها لا بان يفيض عليها الوجود بل بان يوجدها ابدا ائم الذهن
يحكم عليها بالوجود الذي به يشارك الموجودات الاخر ويباين المعدومات
المتصورة وانما قلنا ان قولهم الحقايق لا تكون مستفاده
من الموجد لما يفيدها الوجود من احكام الوهم وذلك انهم وجدوا
العقل يصور الحقايق مجردة عن الوجود والعدم ثم يحكم عليها بالعدم
مرة وبالوجود اخرى فحكمت اوهامهم بان الحقايق والماهيات في
العدم ذوات في انفسها لا تجعل جاعل مجردة عن الوجود فاذا
استفادت الوجود من الموجد صارت موجوده والحق ان الماهيات
لا تكون في العدم المحض اشيا لكن الذهن اذا تصورها صارت موجودة
فيه فصارت اشيا فيه ثم ان فرضنا الكلام في وجود زيد
المعين لم يمكنهم ان يقولوا انه ذات يفيدها الموجد الوجود فظهر
ان الوجود امر ذهني اعتباري لا وجود له الا في الذهن وليس
لقائل ان يقول الوجود لا يحتاج الى وجود لان
ذاته وجود فيكون وجوده من الموجد لا بوجود اخر ووجود
سائر الموجودات تكون به كما ان الجسم يكون ابيض بالبياض

الموضح

والباض يكون ابيض بذاته لان ذاته باض لا باض وذلك
لان الابيض يقال لما يقوم به البياض ويوجد فيه البياض فان
الابيض مالك بياض او ما هو ذو بياض والبياض لا يقوم به البياض
ولا له بياض ولا هو ذو بياض فلا يكون ابيض بالحقيقه فان قيل
له لون كان ذلك على التوسع والمجاز او على اشتراك الاسم واما على
الحقيقة فصحان يقال انه لون هو بياض لا لون ابيض اى ذو بياض
فالموجود لو كان اسما لما يقوم به الوجود فاذا كان الوجود موجودا
وجب ان يقوم به الوجود كالابيض يقال لما قام به البياض فان
قيل الجسم اذا كان ابيض كان باض موجود
في الاعيان فاذا كان موجودا وجب ان يكون موجودا بوجود
موجود في الاعيان قلنا الصفات ضربان وجودية
كالبياض والحرارة وذهنية اعتبارية كاللونية والوجود والوصف
بالصفات الوجودية يقتضي وجود تلك الصفات في الاعيان
والوصف بالصفات الذهنية يدعي وجودها في الاذهان
فان قيل الموجود بوجود غير موجود تكون غير موجود
كما ان العالم بعلم غير موجود غير عالم قلنا العلم من الصفات
الوجودية فيستدعي الوصف بالعالم وجود العلم فيه واما الموجود

فانا نكون موجودا بالوجود بان نحكم عليه الذهن بوجود اعتباري فلا
تقتضي الوصف بالوجود وجودا موجودا في الاعيان كما لا يصح ان يقال
الساض لو كان لونا بلونية غير موجودة لم يكن لو كان كذلك لا يصح ان يقال
الموجود لو كان موجودا بوجود غير موجود لكان غير موجود وذلك لان
كلهما من الامور الذهنية فصح قياس احدهما على الاخر واما العلم والساض
فمن الامور الوجودية فلا يصح قياس الامور الاعتبارية عليها فثبت انه
لا وجود للوجود الا في الاذهان واذا صح هذا بطل قول الفلاسفة
ان حقيقة الصانع تعالى عن قولهم هي الوجود وسن انه نفي للصانع لانه يلزم ان
الوجود اذا كان معنى اعتباريا لا وجود له الا في الاذهان لم يكن حقيقة
تعالى موجودة الا في الاذهان فلم يكن في الوجود خارج الذهن
صانع ويدعون ان هذا تنزيه له تعالى يعود بالله من مثل هذا التنزيه وبطل
بهذا اشبهة بنوا عليها هذا القول ومبنى الوجود اما ان يكون داخلا
في حقيقته او غير داخل فيها فان كان داخلا في حقيقته فاما ان
يكون نفس حقيقته او جزأ منها لا يجوز ان يكون غير داخل في حقيقته
لانه اذا كان له وجود غير داخل في حقيقته كان اما لازما لها واما
عارضا ولا يجوز ان يكون لازما لان حقيقته يكون علة لوجوده
فيكون متقدما عليه بالوجود ولا يتقدم بالوجود شئ على الوجود

والجواز ان يكون الوجود جزأ من حقيقته لانه يلزم منه ان يكون ذاته مركبة
من شيئين او اشياء فيكون واجبة بها او بها فلا يكون واجب الوجود بذاته
وهو محال فتعين ان يكون الوجود نفس حقيقته فان الجواب
عن هذه الشبهة ان يقال ليس الوجود داخلا في حقيقته ولا غير داخل لانه
اذا لم يكن امرا موجودا لم يكن داخلا ولا غير داخل بل ذاته وحقيقته موجودة
بذاته و ذاته وجوده ووجوده ذاته واذا حكم الذهن على ذاته بوجود
مشترك فيه بين الموجودات كان ذلك الوجود موجودا في الذهن فلا يلزم
منه تكثر في ذاته ولا ان يكون عارضا لذاته لو لازما وما شبهتهم المذكورة
من المشكلات التي يحيرفيها الفلاسفة وايضا فانه يلزمهم على
هذا القول اشكالات لا يمكنهم التخلص عنها منها انه اذا كان ذاته التي
هي الوجود موجودة لزم ان يكون لها وجود كما لغيره من الموجودات
والا كانت موجودة بلا وجود فيلزم ان يكون اما لازما لذاته او عارضا
والحاجة ماسة الى ذكر الاشكالات الاخر واما غيرهم فلم يصح لاحد منهم
جواب عن هذه الشبهة فان المعنى الذي قررته حصل بعرفته خلاص
الخائضين في هذا العلم عن عمره عمقه بردد واعيها مدة مديدة فلله
الله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فان قيل
الوجود الذي هو حقيقة ذاته تعالى مخالف للوجود المشترك فيه فلا يكون

وجوده موجودا في الاذهان فقط قلنا وجوده مخالف للوجود
المشترك فيه بالمعنى والحقيقة اذ بان وجوده واجب ولا علة له
ووجوده غير جائز ومعلول فان علتم المخالفة فيما قدرا المعنى والحقيقة
قلنا اذا كان وجوده الذي هو حقيقته موافقا في المعنى للوجود
المشترك فيه لم يكن موجودا في الاعيان فلا يكون واجبا ولا جائزا لانها
من صفات الموجود في الاعيان ثم ان صح وصف وجوده بكونه
واجبا فلا معنى للوجود الواجب سوى انه وجود لا علة له او وجود
متاكد لا سطل بذاته ولا سطله غيره وكلا الحكمين لا يصحان للمعنى
الذهني وجودا في الاعيان فان كليهما نفي فلا يصير الوجود الذي
لا وجود له في الاعيان بكونه بلا علة او بكونه بلا بطلان موجودا في
الاعيان فانه اذا كان غير موجود في الاعيان فان بلا علة وبلا بطلان
يكونان للموجود في الاعيان وان علتم بقولكم وجوده مخالف للوجود
المشترك فيه انه مخالف له في المعنى قلنا اذا عنيتم بلفظ الوجود
معنى غير المعنى المتعارف وله لم نكن نكن فيه مضايقة الا من حيث اللغة
واما في الحقيقة فلا مضايقة فيه لكن يتوجه عليكم ما قررناكم مسندا وهو
ان الوجود الذي هو ذاته هل هو موجود بوجود ام لا الى اخر ما كررنا
عليكم ان قولهم ان وجوده مخالف لوجود غيره في

بان العلة والبطلان

المعنى والحقيقة فرارا عن الالزام فان الظاهر من اقوالهم في هذا المعنى انهم
يقولون بالوجود الذي يدعون انه حقيقة ذاته تعالى الوجود المشترك
فيه لانهم قالوا الوجود يكون اما داخلا في حقيقة ذاته واما غير داخل
وغير الداخل اما لازم واما عارض والمعنى بالوجود في كلا هذين
القسمين هو الوجود المتعارف المشترك فيه فيجب ان يكون المعنى
بالوجود الذي يكون جزأ من حقيقته او نفس حقيقته ايضا الوجود
المشترك فيه والا لم يكن القسيم الوارد على الوجود مطلقا الى القسمين
صحيحا لان القسمين اذا كان مخالفا في المعنى للقسم الاخر لم يكونا
قسمي الشيء المقسم اليهما فبطل قولهم ان حقيقة الصانع تعالى نفس
الوجود وهذه المسئلة صارت علاوة على هذا الفصل على مسئلة الوجود
وكونه موجودا في الاذهان لكنها علاوة راجحة اصل الحمل والله
الموفق للصواب

الفصل الرابع

قدم

في ابطال شبههم المسسة على الزمان لاثبات قدم العالم واثبات
انه لا وجود للزمان والموجود في الاعيان سطلت شبههم المبنية
على قدم الزمان لانه اذا لم يكن الزمان موجودا لم يكن قديما ولا حادثا
ولم يكن له في الوجود قسم هو قبل وقسم هو بعد فلا يلزم من كون
العالم حادثا بعد عدم ان يكون له قبل موجود فضلا عن ان يكون

لفعله قبل وكذلك الى غير نهاية فيلزم معنى قولنا العالم حادث بعد عدم
ان له وجودا مبتدأ له اول لان العدم شئ هو قبل حتى يكون له بعد وهذه
القضية والبديهية من احكام الوهم الفاسدة لانا وجدنا كل شئ حدث
قد كان وجد وقبل شئ هو قبل تو مما سماه موجودا وان لم يكن في الحقيقة
كذلك لما سماه وقبل قبل قبل كذلك الى غير نهاية فحكمت اوهامنا ان كل
حادث يكون قبله قبل الى غير نهاية وليس كذلك فان العدم لا يكون
شيأ فيه قبل وبعد فالعالم حدث بعد عدم ممتد الى غير نهاية وامتداد
عدم العالم يكون بقياسه الى امتداد وجود الباري تعالى المتصور وجوده
وامتداده في الاوهام وذلك بانه لما كانت ذاته موجودة لم يزل
ولم يكن معه شئ حكم الذهن بقياس ذاته الى الذوات المعدومة في تربعيان
الموجودة في الذهن بوجود ممتد لذاته وعلى الذوات المعدومة بعدم
ممتد امتدادا لا اول له وجود العالم وحكم ان لهذا الامتداد مقدارا لا
اول له ويجوز ان يسمى هذا المقدار مدة وزمانا على قياس تسمية مقدار
امتداد حركة الفلك مدة وزمانا فعلى هذا يجوز ان يقال كان قبل العالم
زمان لا اول له موجود في الاذهان وخرج بهذا التحقيق الجواب عن جميع
سهام المبتدعة على وجود الزمان في الاعيان والجمل الاسكاك
الذي هو ان وجود العالم اذا تاخر عن وجود الباري تعالى بزمان غير

متناه كان قبله زمان غير متناه فكون الزمان قديما فانه يلزم منه ان يكون
الزمان المعدوم قديما وقد اجاب ——— الامام حجة الاسلام رحمه الله
عن هذا السوال بان معنى تقدم الباري على العالم هو انه كان تعالى ولم
العالم ومعنى قولنا كان الله تعالى العالم وجود ذاته وعدم العالم فقط ومعنى قولنا كان مع
العالم وجود الذاتين فقط مع نفي تقدمه انفراده بالوجود لانا نعني قولنا
كان عيسى ثم كان ومع عيسى الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود
ذاتين ولا يلزم وجود شئ ثالث فكذلك ما نحن فيه وان كان لا يمكن الوهم
عن تقدير شئ ثالث لكن لا ملتفت الى غلبط الاوهام اقول ———
في هذا الكلام تعقيدات وتكلفات ولمنازعات الخصوم فيه محل رحب
فان العقل يقضي بان وجود الذاتين يكون متاخرا عن وجود ذات
وعدم ذات وان ذلك التاخر يكون بزمان الى تمام السوال المذكور والجواب
عنه صاحب كتاب نهاية الاقدام بان اطلاق التقدم والتاخر والمعية
الزمانية ممتنع في حق الباري تعالى لان ما يعلل الزمان فانا وجوده لا يعلل
انه تقدم او تاخر او قارن الزمان كما ان ما لا يقبل المكان لا يقال انه فوق
العالم وتحته او فيه وهذا الكلام الجواب ——— لا يستقيم على قول
الحكماء الذين يقولون ان الزمان من لوازم الحركة الفلكية فانه لا يسلم وجود الباري تعالى عن الزمان والجواب
الفصل الذي يطمئن معه القلب ويسكن الوهم نزول الشكل بالكلية ما ابتدعته

بهداية الله تعالى الا انه سمعي يسمع لي الرجاء يكون
الخالق الجواد معطلا عن الخلق والجود مدة غير متناهية والجواب
عنه هو ان الخالق خلق ما يمكن خلقه والجواد يجود ما يكون الجود به
وخلق العالم ووجوده في الازل محال لما ذكرنا من الادلة والله
تعالى لا يوصف بخلق المحال والجود بمحال الوجود فكون وجود
العالم حادثا ضروري متأخر وجوده عن وجود الباري تعالى
ضروري وذلك التأخر زمان وذلك الزمان غير متناه بالضرورة لانه
ان كان لوجود العالم اول ولم يكن لوجود الباري تعالى اول كان
بينهما مدة غير متناهية بالضرورة فكون خلق العالم في مدة غير متناهية
محالا فلا يكون تنزيه الباري تعالى عن الوصف بالمحال وهو خلق
العالم والوجود والجود بالحادثة في الازل تعطيلا لم التشاغله
لا رمنة للفظ سفه حيث قالوا بتعطيل الخالق الجواد عن الجود
ازلا وابدا ادخلوا وجود العالم مقارنا لوجوده ازلا وابدا
وان لم يقولوا قالوا وجود العالم صادر عنه لكن قالوا صدر عنه من
غير قصد منه الى اصداره وارادة لاحداثه فلا يكون ذلك جودا
ولا احداثا فيكون معطلا عن الوجود والاحداث ازلا وابدا و
شرح الجواب عما قاله ابن سينا في كتاب الشفاء وهو ان

قطع الزمان لو فرض في ابتداه كان وجوده بعد عدمه فيكون له قبل
وعما قاله في الاشارات وهو ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن هو فيه
فقد ذكرنا ان هذا القبل وقبل القبل وكذلك الى غير النهاية انما يكون في
التوهم والا فالعدم لا يكون فيه قبل بوجود لكن الوهم يحكم بذلك لما ذكرنا
قبل واما قوله هذا القبل غير العدم لان العدم قد يكون بعدا فالجواب
عنه ان قوله هذا القبل غير العدم مسلم فانه متوهم في العدم فيكون عدما
وتعليله بان العدم قد يكون بعدا فاسد فان العدم ما يكون بعد لم لا
يجوز ان يكون قبلا فان القبل معنى اضافي وكذلك البعد فيجوز ان
يكون شيء قبل شيء وبعد شيء آخر فيجوز ان يكون قبل شيء عدم وبعده
عدم كما انه كان قبل حدوث العالم قبله عدم واذا فهي يكون بعده عدم
فلا يلزم مما ذكروا ان يكون قبل العالم زمان موجود ويجوز ان يكون
قبله زمان متوهم على ان الزمان كما ذكرنا في وجود العالم ايضا متوهم
وفي نفس الامر معدوم فكيف يكون قبل وجوده زمان موجود
في نفس الامر واذا كان قبل وجود العالم زمان متوهم كان قبله قبل
متوهم وعلى هذا النمط يكون الجواب للزمان فقطع في آخره
واذا لم يكن قبل وجود العالم زمان وجب ان يكون الزمان متعلقا
بغير ومتغيرا لا يلزم ان يكون قبل وجوده غير وموجودا فلا يكون العالم

عن قوله ان يكون

قدما واما الشبه الباقية من هذا الباب فكلها مبنية على
الزام قدرة الله على الخلق قبل وجود العالم وعلى خلق قبلين لا يتناهيين
قبلها وهكذي الى غير نهاية ومنها كونه قادرا على خلق ملك اكبر
على هذه الصفة ومنها قدرته على خلق هذا العالم قبل ان خلقه بمدة
وقبلها بمدة الى غير نهاية ومنها قدرته على خلق عالم اخر قبل خلق
هذا العالم وقبل ذلك عالما وهكذي الى غير نهاية على ما حكيت هذه
الشبه بتمامها فالجواب عن الكل هو ان خلق ما ذكرتم
على ما ذكرتم محال لذاته والله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق ما هو محال
لذاته بل هو قادر على خلق ما هو ممكن لانه اذا خلق شيئا وجد وانما
يوجد ما هو ممكن والمحال لذاته لا يصير ممكنا فلا يمكن ان يخلق اما
استحالة وجود الافلاك على ما ذكرتم فانها اذا وجدت فاما ان
يحيط بعضها ببعض او يماس بعضها بعضا فيحصل منها اجسام
لا نهاية لها وذلك محال عند الكل وكذلك يلزم من خلق عوالم بلا نهاية
وجود اجسام بلا نهاية كيف وعدمهم وجود عالم غير هذا العالم
محال واما خلق هذا العالم بمدة الى غير نهاية فيلزم منه
قدم العالم وقد برهنا على ان ذلك محال ومعنى هذا السوال هو انه
هل الله تعالى قادر على خلق هذا العالم قديما فيكون سوالا عن نفس

مقابلة عدد

المسئلة لا حجة فطلب هذه الشبه من هذا الوجه والجواب
عن الكل من وجه اخر هو ان يقال كل ما يدخل من الاجسام في الوجود يكون
ازمنة وجودها متناهية وكذلك الحركة والمدد والامكانات والمقدرات
المتقدم بعضها على بعض يكون متناهية لان كل زمان نفرض انه ان يحصل
حلول الافلاك والاكر المفروضة يكون متناهيا وكذلك كل مدة نفرض
قبل مدة وكل عالم وامكان وتقدم وتاخر نفرض بعض منها قبل بعض
قبل وجود هذا العالم يكون متناهيا والمتناهي كما ان اذا انضاف الى
المتناهي كان الحاصل متناهيا فكل ما نفرض من هذه الاشياء بوجود ا
يكون متناهيا والله تعالى كان يقدر على خلق هذه الاشياء واحدا بعد
اخر الى حد يوقف عليه لكن كل ما فرض منها مخلوقا يكون متناهيا
كما قبل في الامور الاخروية فلا يلزم من ذلك كون العالم قديما والاكوان
الامكانات والتقدمات والتاخرات بلا نهاية على ان الامكانات وتقدماتها
وتاخراتها يكون متوهمة لا موجودة وتحريرها لا يمكن
وجود امور لا نهاية لها لا توهمها على ان ما يدخل في الوهم يكون ايضا متناهيا
ومثل ما ذكرنا في الجواب عن سوال قدرة الله تعالى على خلق العالم
قبل ان خلقه بمدة يجاب عن سوالهم هل يمكن وجود العالم قبل وجوده
وقبله وقبله الى غير نهاية فيكون ممكن الوجود بغير نهاية فيقال لا يمكن

ذلك لانه يلزم من ذلك امكان وجود ما لا نهاية له وكل محال يمكن وجوده
قبل وجوده وفعله وقبله الى غير نهاية فيكون ممكن الوجود غير متناهية الى
حد يوقف عليه لكن كل ما يوقف عليه يكون متناهيا كما علمنا في الامور الاخر وبهذا
فاذن بطلت جميع ستة عشر المبنية على امر الزمان في قدم العالم وبالله التوفيق

الباب الثاني في ابطال التشبث التي بها

لاثبات قدم العالم على قدم مسألة فصل واحد قال ابن سينا في

كتاب الشفا الاشارات كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود فكان
امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل
في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه
لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فمن اذن
ان هذا الامكان غير كون القادر عليه وليس شيئا معقولا سوى هذا يكون
وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يعقل الى موضوع والحادث يتقدمه قوة
وجوده وموضوع وتمام هذا الكلام انه اراد بالموضوع محل الامكان
وهو المادة فان كانت مادته حادثة احتاجت الى مادة ولا يتسلسل فلابد
من مادة قديمة والمادة لا تقوم بدون الصورة فيكون صورة العالم حاصلة
في مادة قديمة فيكون العالم قديما وقالوا العالم لم يزل ممكنا اذ لا يصح
وصف العالم فيما لم يكن بانه واجبا او ممتنعا فيكون امكانه في مادة قديمة

عليه هو ان قوله كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود حكم على
كل حادث بكونه ممكنا في حال العدم اي هو حال كونه معدوما ممكن الوجود
فكونه ممكن الوجود اما ان يكون امرا موجودا في الاعيان او امرا معدوما
فيها فان كان موجودا لم يصح الحكم به على المعدوم كما عرف وقد قال
ابن سينا في فصول منطقيه ضمن مسألة المذكوره واما المعدوم فلا يكون
الحكم الا بالنفي او باسبات تتضمن معنى النفي الا ان يجعل المحكوم عليه موجودا في الوهم
فيكون الحكم عليه بامكان وجودي ايضا في الوهم والاثبات التي يتضمن
معنى النفي مثل قولنا الطوفان كان موجودا فان معناه ان المفهوم من الطوفان
ليس له ذات في الاعيان وقد عدم في وقت ما فقولنا كان موجودا نفط
اثبات ومعناه انه ليس موجودا في الحال فقولنا ممكن الوجود ان يتضمن
معنى النفي لم يكن امكان الحادث قبل وجوده موجودا في الاعيان
وان لم يتضمن معنى النفي لم يصح الحكم بوجوده الحادث قبل وجوده
الا ان يجعل موجودا في الذهن فيكون امكانه ايضا موجودا في الذهن
دون الاعيان فلا يكون له محل موجود في الاعيان وايضا
قد ثبتنا ان الوجود غير موجود في الاعيان فلا يكون امكان الوجود
موجودا في الاعيان والتحقيق فيه هو ان امكان الوجود ووجوبه
وامتناعه معاني ذهنية لا وجود لها في الاعيان فان الذهن اذا

تصور الذوات وقاس بعضها الى بعض فوجدها مختلفة بالنسبة الى الوجود
حكم على بعضها بالوجوب وعلى بعضها بالامتناع وعلى بعضها بالامكان وهذا
دون ذلك لايكون للذوات في نفس الامر لا وجوب ولا امتناع ولا امكان
فاذا لم يكن للامكان وجود في الاعيان لم يصح الى محل يوجد في الاعيان
واذا وجد في الذهن كان محله موجودا في الذهن فان قيل
الحادث ان قدر انه لا تصوره متصورا فيكون في نفسه ممكنا ام لا قلت
هذا من له اقدام النظار والتحفظ عليها عسير جدا والكشف عنه هو
ان يقال الشيء اذا لم يكن موجودا في الاعيان ولا في الاذهان كان
عدما محضا والعدم المحض لا يكون له حكم ووصف البتة ومهما ذكرته
وتذكرت انه هل يكون ممكنا ممكنا ام لا كنت قد ادخلتها في ذهنك
فحسبت حكم الذهن عليه بانه ممكن وهذا دون ذلك فلا يكون العدم في نفس
الامر شيئا فالحادث اذا لم يكن موجودا في الاعيان وفي الاذهان لم يكن
شيئا ولا ممكنا ولا غير ممكن وهكذا جميع الموجودات الذهنية فعلم
ان الامكان غير موجود في الاعيان فلا يصح الى محل ثم اقول
قوله الحادث قبل وجوده ممكن الوجود حكم بامكان الوجود للحادث
لا للمادة فيكون الحادث محله ان كان وجود الا المادة فان قيل
قولنا الحادث ممكن الوجود معناه انه ممكن الوجود في مادته فيكون

اضافة الامكان بالحقيقة الى المادة فيكون محله المادة قلنا في هذا الخط
المطلوب مقدمة لاصلح نفسه فان المطلوب ان الامكان مضاف الى المادة فاذا
كان قولنا الحادث ممكن الوجود معناه انه ممكن الوجود في المادة كان
هذا غير المطلوب فلا يصح الاصلح ثم ان معنى قولنا الحادث ممكن
الوجود هو انه ممكن الوجود في مادته غير مسلم بل معناه هو انه ممكن الوجود
في نفسه فبطلت هذه الشبهة وبطل قولهم العالم لم يزل ممكنا لما ذكرنا من
وصف الشيء بالامكان وقد ذكرنا ان الفلاسفة مدعون لاحكام الوهم
مقعون في الغلط في المعقولات وفي هذه المسئلة غلطوا لانهم شاهدوا
في هذا العالم حوادث تحدث في اجسام صالحة لقبول صورة تلك الحوادث
كالسيف الذي انما تحدث صورته في الحديد لا في الصوف والخل الذي
يحصل من عصير العنب دون الماء فقالوا ان امكان وجود السيف في الحديد
وهو مادته وامكان وجود الخل في العصير فتوهموا ان كل حادث يكون
امكانه في مادة متقدمة عليه وذلك غير واجب فانه ان كان وجود
السيف ممكنا في الحديد ووجود الخل ممكنا في عصير العنب لم يجب ان يكون
وجود كل حادث ممكنا في مادة والامكان هاهنا امر غير موجود في
الاعيان لما ذكرنا ان الوجود والامكان غير موجودين في الاعيان
وان الحكم بالامكان هاهنا يكون على السيف الكلي والخل الكلي والكلي يكون

ذكر المحقق الطوسي في مباحث الأضافة من التجريد أربعة أوجه دالة على أن الأضافة ليست ثابتة في الأعيان

وجوده في الذهن فكذلك امكانه فعلم ان لا وجود للامكان في الاعيان ولا يلزم منه قدم العالم واما قوله الامكان عدم قدرة القادر عليه والامكان اذا قيل المحال غير مقدور عليه لانه غير ممكن لكان قد قيل المحال غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه فاسد لانه لا يقول عاقل ذلك فان معنى المحال انه غير ممكن فيكون معنى قولنا المحال غير مقدور عليه لانه غير ممكن هو ان غير الممكن غير مقدور عليه لانه غير ممكن وذلك فاسد بل الصحيح ان يقال المحال غير مقدور عليه اذا فعل وجد والمحال لا يوجد وقوله الامكان امر اضافي يدل على انه لا يكون موجودا في الاعيان لما ذكرنا ان جميع الامور الاضافية غير موجودة في الاعيان

فهذا هو الكلام على هذه الشبهة

الباب الثالث

في الكلام على شبههم التي بنوها على مقدمات حقة قرنوا بها مقدمات باطلة وتلك المقدمة ان الحق تعالى منزه عن التغير فصلان

الفصل الاول

في ذكر تلك الشبه فمنها ما اورده ابن سينا في كتاب الاشارات وهو ان وجود المعلول يتعلق بوجود العلة من حيث هي علة على الحالة التي يكون بها علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج اليها من خارج اما مادة كالخشب للنجار او معين كالنشار للنشار الخزاز او وقت كالصيف للاديم او داع كالجوع للاكل او زوال مانع كزوال الدهن للعسال فاذا وجد العلة على الحالة التي بها يكون

فيه ذكر خمس سنين قوته منهم بعضهم على قدم العالم

علة مع جميع ما يحتاج اليه من خارج ولم يكن مانع وجب وجود المعلول فان فرض وجود علة على ذلك دائما وجب وجود معلولها دائما ووقتا ما وجب وجوده ووقتا ما واذا احار وجود شيء مشاهد الحال في كل شيء دائما وله معلول لم يعد ان يجب عنه دائما ومنها ما ذكره رجل منهم كان يسمى برقلس في رسالة عملها في اثبات قدم العالم وهي ثلاثة احداها ان الله تعالى جواد فاذا خلق الخلق جود والداعي اليه جوده فلا يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فيكون ابدا فعله الخلق فعالا له اذ لا سبيل الى ان يقال ليس ابدا فعالا فهو ابدا جواد لان يكون ابدا جوادا يريد ان يكون الاشياء مقارنة له وهو قادر على ذلك بدليل انه فعل فلما كان جوادا ابدا سرمدا وهو يريد ان يجود ابدا سرمدا وهو قادر على ذلك ابدا سرمدا كان العالم عنه ابدا سرمدا ولم يجز ان يقال لم يرد ثم اراد او لم يعد ثم قدر لانه يكون فعلا سعر من ضعف الى قوة وهو استحالة في كيف وبانه حدثت له ارادة فيكون محلا للحوادث وقد تعالى عن كليهما والثانية انه تعالى اما ان يكون ابدا صانعا بالقوة او مرة بعد اخرى فان كان ابدا صانعا بالفعل كان المصنوع ابدا موجودا فاذا لم يكن مبدأ بالفعل كان قبل الفعل صانعا بالقوة ثم صار صانعا بالفعل فيحتاج لانتقاله الى ما يظهر فعله الى ان يحتاج الى ما يحعله

حارا بالفعل وكذلك البارد وغيرهما وهو محال وكذا الحيوان يكون صانعا
بالقوة ابدا لانه لا يظهر حينئذ له فعل وقد ظهر فيما سبق ان يكون صانعا ابدا بالفعل
فيكون المصنوع وهو العالم معه ابدا الثانية ان ما كان مرسلة غير متحركة
اي غير متغيرة كان في وجوده غير متغير وعلة العالم غير متغيرة لانها تفعل
من الفعل الى غير الفعل ولا من غير الفعل الى الفعل لانه ان افعل كان متغيرا
من شيء الى شيء فاذن ما كان غير متغير اما ان لا يفعل البتة واما ان يفعل دائما فانه
ان فعل مرة ولم يفعل اخرى كان متغيرا وعلة الكل غير متغيرة اذ لو كانت متغيرة
كانت ناقصة وانما سعر لنصير الى التمام وايضا التغير يحتاج الى الزمان وعلة
الكل بريء عنها ومبنى جميع هذه الشبه انه تعالى متشابه الحال
بريء عن التغير ام العلة ولا مانع له عن الفعل ولا محتاج الى شيء في فعله وهو
جواد فيكون جوده حاصلا ابدا وصانع بالفعل ابدا فيكون مصنوعه معه
ابدا وغير متغير فلا انفعل من غير فعل الى فعل وقد كيسا
الامام حجة الاسلام هذا الكلام كسوه اخرى فقال صدور الحادث عن القديم محال
لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر عنه العالم فانا لم نعن صدور انه كان ممكنا صرفا
ولم يكن لوجوده مرجح ثم اذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يكون قد تجدد
مرجح او لم يتجدد فان لم يتجدد بقي العالم على الامكان الصرف وان تجدد
فالسؤال في حدوثه كما في حدوث العالم قال والحقيقة انه اذا قيل العالم

ما كان غير متغير

لم يحدث قبل حدوثه فلا يمكن ان يحال ذلك على عجز المحدث عن احداثه ولا
على استحالة حدوثه فانه يودي الى ان يقلب القديم من العجز الى القدرة
والاستحالة الى الجواز وكلاهما محال ولا يمكن ان يقال لم يكن فيه غرض
فحدث او لم يكن فيه غرض فحدث او لم يكن اله فوجوده بل اقرب ما يحتمل
انه يمكن ان يقال ان القديم لم يكن اراد وجوده فلم يوجده ثم اراد وجوده
فاوجد فيكون قد حدثت له ارادة وحدوث الارادة في ذاته محال
لانه ليس محلا للحوادث وحدوثها لا في ذاته لانه لا يجعله مريدا ولدرك النظر
في محل حدوثها السؤال الاسكال قائما في اصل حدوثها انها لم حدثت الان
ولم تحدث قبل وما يحدثها الان احدثت بدائها لان من حق الله تعالى
فيكون قد جاء حدوث حادث من غير محدث فيكون العالم بوجود اغير
سو جاز حدثت باحداث الله تعالى فلم لم يحدثها فيما قبل العدم
قدره لغرض ام طبعه سدل الان ذلك بالوجود والاسكال عائد بعينه فيه
ام لعدم الارادة فيفتقر الارادة الى ارادة اخرى وكذلك الارادة الى
ارادة ويتسلسل الى غير نهاية فاذن صدور الحادث عن القديم من غير
تغير امر من القديم في قدرة او ارادة او غرض او وقت او حاله او طبع
محال وتغير التغير محال لان الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره

الفصل الثاني في الجواب عن الشبه المذكورة

اقول ——— الجواب عن كل هذه الشبه نخرج ما ان تقال وجود
العالم قديما محال لما برهنا عليه سواسميتموه معلولا او وجودا او مصنوعا او
محلوقا فالله تعالى مشاء لافعال دايما على كل شي في وجود العالم عنه
لكن لا يجوز ان يكون علة للمحال وان يصدر عنه المحال وهو جواد دايما
وقادر على الصنع دايما لكن لا يجوز بالمحال وان يصنع المحال ولا يجوز ان يكون
العالم معه ابدا سرمدا وقولـــــه انه صانع بالفعل دايما فاسد
لانه اذا صنع العالم لم يصح بعد ذلك اني ان يصنعه دايما لان المصنوع اذا تم
صنعه استحال ان يصنع مرة اخرى واما الصانع بالقوة ان اراد به القادر
على الصنع الذي في المحال حار وصف الله تعالى به لكن اذا صنع بعد ان لم يكن
صنع لم يصح الى مخرج له من القوة الى الفعل ولم يجب من ذلك تغير فيه لانه
قادر على الصنع الممكن لم يزل ولا يزال واذا لم يصنع في الازل دايما لم
يصنع لانه كان محالا لانه يصح الى مخرج له من القوة الى الفعل
لانه حين صنع كان قادرا على الصنع الممكن كما كان كذلك في الازل علم
يجب من ذلك تغير في ذاته ولا في وصفه لانه لم يكن عاجزا ثم قدر لان عدم
صنعه في الازل لم يكن لعجزه بل لكون الصنع محالا ولا يقال لمن لا يصنع المحال
عاجزا واما انه يقال انه لم يرد ثم اراد فالجواب عنه مذكور فيما بعد
واما قوله علة العالم غير منفعة وغير المنعر اسفل من غير الفعل

الى غير الفعل لانه تغير من شي الى شي فغير المنعر اما ان لا تفعل البتة
واما ان تفعل دايما فانه ان فعل مرة ثم فعل اخرى كان متغيرا انا قص واما
منعر لتتم فالجواب ——— عنه هو ان علة العالم يستحيل ان
تكون فاعلا للعالم دايما لما ذكرنا انه يلزم من ذلك ان تكون فاعلا له في الازل
وهو محال ولانه اذا فعل العالم تاما استحال ان تفعله بعد ذلك ويستحيل
ان لا تفعل علة العالم العالم البتة لانه لا تكون علة له فبقي ان تفعله
بعد ان لم تكن فعلة ثم لا تفعله فاذا لم يمكن فعل العالم الا على هذا الوجه وجب
القول به سواء كان تغيرا او لم يكن وهذا النوع من التغير على الصانع تعالى
يلزم لكون لازما اذا كان صانعا واما قولهم ان وجود العالم
اذا كان عنه ومعلولا له ووجود المعلول يحتاج الى وجود العلة دايما
فيكون وجوده عنها دايما فيكون هذا فعلا للعالم دايما فمن فساده فيما
بعد واما قولهم صدور الحادث عن القديم محال فالجواب عنه
انه ليس بمحال بل المحال صدور القديم عنه لما سلف وذلك هو المرجح لوجوده
حادثا والموجب من ذلك بحدد ارادة لانه تعالى اراد الحادث على الوجه
الممكن وهو ان يكون حادثا بارادة قديمة لانه مريد في الازل ما يريده
علي وفق علمه به فيريد ما يعلمه مقدورا عليه ووجود العالم قديما
غير مقدور عليه فلم يكن مريدا له في الازل وانما اراد في الازل احداثه حادثا

المنعر

من الفعل الى غير الفعل

لم يفعل

مرتب الحوادث شيئا بعد شيء وشيئا مع شيء فاوجده على وفق ما اراد
في الازل فلم يكن الى القول بحدوث ارادة في ذاته اولا في ذاته حاجة
وسقطت الاسولة الواردة على حدوث الاراده فان قيل
الفاعل اذا اراد فعل شيء مقدور عليه ولم يكن له مانع من ذلك الفعل ولم
يكن محتاجا فيه الى شيء من خارج وجب ان يصدر ذلك الفعل عنه
تعالى اذا كان فاعلا في الازل على خلق العالم ومريدا لخلقه فاتصلت
ارادته القديمة لايجاد العالم في الازل بقدرته القديمة على ايجاده وجب
وجوده قديما قلنا اذا كان وجود العالم في الازل محالا لم تكن قدرته
على ايجاد العالم في الازل وارادته لايجاده في الازل فلا يصح ان
يقال اتصلت ارادته ايجاد العالم في الازل بقدرته على ايجاده بل يصح
ان يقال اراد الصانع في الازل ايجاد العالم حادثا وهو قادر على ذلك دائما
بقدرة قديمة فحين وجد كان موجودا بالارادة القديمة والقدرة
القديمة ولم يكن حاجة في ايجاده حادثا الى ارادة حادثة كما اذا
اردنا في الحال ان نفعل شيئا في وقت مستقبل معين وقد ارادتنا مستمرة
من غير تردد فيها وعقله عنها ففعلنا ذلك الفعل في الوقت المعين
له كنا قد فعلناه بالارادة الماضية لا بارادة حادثة فاذا كان هذا
هكذا في الشاهد مع العجز المفرط فيما بين صفاتنا الحادثة الناقصة

وبين الصفات القديمة الكاملة غاية الكمال كان اولى ان يكون كذلك
في افعال الباري تعالى فان قيل ارادة فعل في
المستقبل يكون عزما ومع ذلك العزم لابد من ان يحدث في ذلك الوقت
قصد الى ذلك الفعل حتى يحصل الفعل وذلك في حق الباري تعالى محال
قلنا سمنا ارادة الفعل في زمان مستقبل عزما لا
نخرجها من ان تكون ارادة حقيقة ومع ذلك العزم انما تصلح الى ارادة
حديدة وقت الفعل اذا كانت قد طرات عفلة عن الارادة الاولى
اما اذا لم تطرا الغفلة وكان المريد من اول وقت الارادة الى وقت
الفعل مريدا للفعل لم يكن للفعل في الوقت المعين له حاجة الى
احداث ارادة جديدة وطرو الغفلة على الله تعالى محال فكان وجود
العالم حادثا ما ارادة الله تعالى لايجاده في الزمان فان قيل
التكوين صفة للباري تعالى عند اهل السنة والجماعة وانما يكون الفعل
تكوينا حقيقة اذا حصل به المكون كما انه انما يكون كسرا حقيقة اذا
حصل به الانكسار ولا يجوز ان توصف الباري تعالى بانه مكون محدثا
فاذا وصف بانه مكون في الازل حقيقة وجب ان يكون المكون موجودا
في الازل قلنا وجود المكون قديما محال والتكوين بمعنى ايجاد
المكون حقيقة في الازل يكون محالا ولا يجوز وصف الله تعالى بالمحال

فيه ذكر اعتراض وارد على الفلاسفة ما يقدر احد منهم على جوابه الا ان يجيز هذيانا

لكن لما كان المكون موجدا بما تعلق ارادته القديمة بقدرته التي هو مكون والحال بالحقيقة لان المكون بالحقيقة هو تعلق الارادة كان الباري تعالى موصوفا بالمكونية القديم فان قيل العالم اذا كان وجوده متاخرا عن الازل بمدة عن متناهية كيف كانت ولا يميز فيها وقت عن وقت لانه لا موجود فيها فيتميز فيه شيء وقت من اوقاتها لاتحاد العالم فيه ولم لا يكون الايجاد قبله وبعده قلنا ارادة الله تعالى في الازل ميزت وقتا من اوقات مدة العدم لخلق العالم فيه كما ميزت لاحد المقادير والاشكال لكل جسم واحد الجهات لحركة كل فلك الى غير ذلك من غير مميز له في ذاته او خارج عنه سوى الارادة فلولا الارادة لم يكن خلق العالم اذ لا تخصص لاحد المتماثلات بذاته لان يوجد عليه فنسبة كل المتماثلات الى ذات الباري تعالى وارادته وعلمه وقدرته وغيرها من الصفات متساوية لكن الارادة صفة حاصيتها تمييز المتماثلات من بعض والفلاسفة وان قالوا بصدور العالم عن علة من غير قصد منها الى اصداره فلا بد لهم من ان يقولوا لم ميز اي شيء كان لان احد المتماثلات لا يتميز بذاته لصدوره عن علة مع ان نسبة ذلك الواحد الى ذات العلة كنسبة غيره اليها واعترض ابو البركات على هذا بان الارادة تميز الشيء عن مثله في العقل والتصور ام في الوجود

بالقدرة

حادثا كان

تعريف

لها اضافة مستجاة

ثم يحدث الشيء فتصير عالما بانه موجود فتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما شيء ما يخص الاضافة به حتى ان العلم بالمقدمة لا يكون علما بالحزئي جزئي بحتة بل يكون العلم بالسبحة اللازمة عنها علما مستفادا مما يلزمه اضافة مستفادة وهيئة للنفس مستجدة مخصوصة فما يستحيل عليه يستحيل ان يتعلق علم ثم قال فواجب الوجود وجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بانه ان الله تعالى يجب ان يكون قبل حدوث الكسوف عالما بانه ليس كسوفا ثم اذا حدث الكسوف فاما ان يبقى علمه كما كان فيكون جهلا واما ان يتغير عالما بان الكسوف كائن فيكون قد حدث له علم فيكون محلا للحوادث وكلاهما محال فيجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه العالي على الزمان فان الجزئيات قد تعقل كما تعقل الكليات مثلا ان يعقل كسوف جزئي على وجه كلي بسببه وافي اسبابه واحاطة العلم بها وذلك غير ادراكه الذي يحكم فيه انه وقع الان او قبله او بعده ومثلا ان يعقل ان الكسوف الجزئي يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما في وقت كذا وهو جزئي ما في مقابله كذا ثم دائما وقع هذا الكسوف ونحن لا نعلم انه وقع او لم يقع لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك وبزول مع زواله

وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما لحزئي كان من يعقل
ان تمثل كون القمر في موضع كذا أكون كسوف معين في وقت من الوقتين
محدود ويكون عقله ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده اقول
هذا كله بناء على ان كل معقول يدرك صورة صورة في النفس على حدة وقد
قال في كتاب الاشارات ايضا ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما هو يدرك ودل على انها مثال حقيقته بالحاجة
الى ذكره وبيان ان الشيء المقارن للمادة وهو الجسم والمقارن لعوارض المادة
وهو الصورة المحفوظة من الجسم المدرك بالحس انما يكون مدركا في الباطن
بشكل ومقدار ومعلوم ووضع وهي من عوارض المادة واراد بالمعقول
ما هو مجرد عن المادة وعوارضها اما بذاته واما بتجريد العقل اياها
كالانسان الكلي مثلا قال كل ادراك جزئي يكون بآلة جسمانية
اما المدرك بالحواس الظاهرة فالامر فيه سهل فانها انما تدرك ما دامت
المواد حاضرة والجسم انما يكون حاضرا عند حسي اذ عند الحس يحس فان
الشيء الذي ليس في مكان لا يكون له منه الى الشيء المكاني في الحضور عنده
والغيبة عنه بل الحضور لامع قرب او بعد للحاضر عند الحضور وهذا
لا يمكن اذا لم يكن الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم واما
الصور المقارنة لعوارض المادة فانما يدركها قوة الخيال بان

يرتسم في جسم ارتساما مشتركا فيه بين القوة والجسم مثل الصورة المدركة
بالحس من صورة زيد على شكل ووضع اعضاء من بعض وقول ان تلك
الاعضاء والجهات بحسب ان يرتسم في جسم فان اعضاء الميت هو في الحال
بحاسة ممتنع عن الجانب الذي يقع فيه الاعضاء اليسرى فيكون محل ارتسام
بعضها غير محل ارتسام الاخرى فيكون محل الارتسام منقسما بانقسام ما هي
فيه فيكون جسمانية والصورة المرتسمة في جسم هذه شبه ابن سينا
في ادراك الله تعالى عن قوله الخيط علما بالجزئيات والحوادث
عن الشبهة الاولى ان نقول لو كان يلزم من يعقل وجب الوجود لاشيا
من الاشيا ان يكون ذاته متقومة بالاشيا لو عارضه له ان يعقل وجب
ان يلزم ذلك من كونه عالما لكل للاشيا وان لم يلزم من ذلك لا يلزم
من هذا ثم هذا القول فاسد فان يقوم العالم بما يعقله محال ويلزم
كونه غير واجب الوجود من كل جهة من كونه يعقل الاشيا عارضا له غير
مسلم فان كونه واجب الوجود من كل جهة لا معنى له فان الدليل دل على
انه اي لاعلة لوجوده او وجوده دايم بوجه لا يزول البتة فان
عوارض لذاته اضافة بالعلم او الخلق الى معلوماته او مخلوقاته لا يحل ولا يحسه
بذاته على المعنى الذي ذكرناه واما انه لولا امور من خارج
لم يكن بحال فانه يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل يلزم عن غيره فيكون لغيره

ذكر الجواب عن شبهة ابن سينا

فيه تاثير فجميع ذلك يلزم عن كونه علة لغيره فلو لم يصر هذا ثم لم لا يجوز
ان يكون للباري تعالى هذه الاحوال التي هي اضافة علمه الى معلوماته وما الجحة
على امتناعه بل قام الدليل على انه تعالى عالم بمعلوماته فيلزم ان يكون له
هذه الاحوال والعالم لا يفعل عن المعلوم ولا يستحيل تعلم اياه ولا يتاثر
منه بان يعرض له اضافة اليه وستعرفه سانا من بعد فقوله فيكون لغيره
فيه تاثير باطل على انه على انه يقول علم الباري تعالى ذاته وعلم غيره
اضافة لذاته الخارجة عن ذاته فلا يكون لتلك الاضافة والاضافة
الى ما تاثير في ذاته قال ——— وانه مبدأ لكل موجود فيعقل
من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها وللكاينة
الفاسدة بانواعها اولا وسوسط ذلك لاشخاصها اقول ———
اولا هذا القول مخالف لرايه فانه تعالى عنده مبدأ العقل فقط وما
سواه من الموجودات يلزم عن غيره فان لزم عن صدر عن شيء
من عمر فصد منه الى صدوره عنه ان علم وجب ان يعلم الباري تعالى
العقل الاول لا كل الموجودات واما ان ما يصدر عما صدر
عنه يكون صادرا عنه فانما يكون كذلك اذا كان المتوسط الة للفاعل
في الاصدار وعنده الصادر عن كل عقل يكون لازما عن جهة
حاصلة في ذاته لا من جهة مبدأه فلا يكون الة للباري تعالى في

ايضا مع اول خلق هذا العالم ومعلوم حسب المشهور انه لا يمكن ان يكون خلق
العالم الاول في وقت خلق العالم الثاني ثم يكون بينه وبين خلق هذا العالم
الاول من الاوقات ما يكون لو كان خلقه كما فرضنا اولا يكون ما بينهما
وقتا اصلا فيظهر من هذا انه يتمشى في حال العدم امكان خلق عالم بصفة
العالم الاول عن امكان خلق عالم بصفة العالم الثاني ويكون في حال
العدم تقدم وتاخر ويكون للحال لكل متقدم نقرض هذا الحال للوقت
الذي خلق فيه هذا العالم فيلزم ان يكون في حال العدم امكان اخر لخلق
عالم متقدم على العالم الاول بمدة مقدارها مثل مقدار مدة تقدم
العالم الاول على خلق هذا العالم وكذلك الى غير النهاية فيكون في
حال العدم امكانات خلق عوالم متقدم بعضها على بعض في التقدير
ويكون المتقدمات والمتاخرات في امكاناتها موجودة وان لم تكن وجوداتها
انيتها حاصلة فتتم في حال العدم امر قبل امر قبل حدوث هذا العالم
بغير نهاية فوجود غير المتناهي في الماضي جائز شبهه
اخرى على عبارة اخرى وهي ان الباري تعالى يقال هل كان يقدر
على ان يخلق هذا العالم قبل ان خلقه بمدة وقبلها بمدة وهلذي
الى غير نهاية فان قلتم لا عجزتم الباري تعالى وقلتم بوجوب
وجود العالم في وقت معين فلا يفتقر الى موجد وكلاهما محال

وان قلتم نعم اعترفتم بامكان كون العالم قديما شبهة اخرى وهي ان العالم ان كان حادثا فاما ان تاخر وجوده عن وجود الباري تعالى اولا تاخر فان لم يتاخر كان اما متقدما عليه وهو محال او مقارنا له فيكون قديما وان تاخر فاما ان تاخر عنه بزمان اولا بزمان فان كان معه بالزمان فيكون قديما وان تاخر بزمان فذلك الزمان اما ان يكون متناهيا او غير متناه فان تاخر بزمان متناه كان لوجود الباري تعالى اول لان ما تقدم على الحادث بزمان متناه كان حادثا وان تاخر بزمان غير متناه لزم ان يكون قبل وجود العالم زمان غير متناه فيكون الزمان قديما ويلزم منه قدم العالم قال ان كان العالم حادثا لزم تاخر وجوده عن وجود الله تعالى لمدة غير متناهية لما ذكرتموه سواء كانت تلك المدة امرا وجوديا او كانت عدميا فيلزم منه كون الجواد لذاته عن افاضة وجوده والخالق عن خلقه مدة غير متناهية عاطلا معطلا بلا سبب ومانع وذلك محال فهذا جميع شبهكم في اثبات قدم العالم المبنية على قولهم بقدم الزمان

الفصل الثاني

في بيان حقيقة الزمان وان لا وجود له الا في الاذهان وفي الجواب عن الشبهة المذكورة وتصفح ما قاله ابن سينا وابو البركات في امر الزمان

فان تاخر بزمان

قبله ذكر اشكالات قوية على وجود الحس المشترك ولكن ما ذكرها الا ليجيب عنها بل ليثبتها اشارة ٧٥

الماخوذ عنه بطريق الاستدلال من مقدار الصورة على مقدار ما هي صورته لوجب ان يكون قد عرفنا اولا مقدارا معينا لصورة جسم معين حتى نقيس عليه مقادير اجسام اكبر واصغر منه بالنسبة اليه ونحن لا شك في انا كما نرى المبصرات ونحفظ صور المحسوسات قبل ان كما نوف سيامن ذلك واما الحس المشترك فلا يجوز ان يكون محمولا على المستحيل وقد ذكرنا ان ادراك الجسم العظيم بصورة له صغيرة مستحيل ثم على وجود الحس المشترك اشكالات قوية ليس هذا موضع ذكرها ثم هب ان الجسم العظيم يدرك بصورة صغيرة محلها جزء من الدماغ لكن يكون لعين البقة ايضا صورة فيه ويكون نسبة صورة الجمل كنسبة ما بين مقدارهما في الخارج فعلى هذه النسبة لا شك في ان صورة عين البقة يكون في الصغر بحيث يكون محلها اصغر من جزء لا يجزى هو بكثير وهو محال الوجود وهذا الكلام في الصور المحفوظة اوسع مجالا فقد يكون من صور المحفوظة صورة بلدة او برية عظيمة سعد بستنها الى صورة عين البقة الى حد يخرج ادراكه عن وسع البشر وقد سلم ايضا كثرة المحفوظات جدا اذا ودع الجزء الحافظ عليها فان قسم كل صورة منها اصغرها جزء امنه مستحيل الوجود او غير مدرك اصلا فضلا عن صورة هو محلها وانصافا يكون على هذا القول لغاية الحيرة وهي المعرفة صورة محفوظة وكذلك لغاية البرودة

عن البقة الى صورة

فكان يجب ان يحس بالحراق وبرد فى الدماغ لان الدماغ يحس الحرارة والبرودة
قلت ان الابصار وحفظ صور المحسوسة تحتاج بقوة
جسمانية ولا شك فى انها موجودان فينا فهما اذن قوة غير جسمانية وهى التى
تسمى نفسا والفلاسفة تقول بوجود النفس وتعلقها بالبدن وتصرفها
فيه وتشعر بها تدركه الحواس الا انهم قالوا ان جميع القوى البدنية فايضة من
النفس على الاعضاء والمدركة منها تدرك وتوصل ما ادركته الى النفس
فيلزم ان يكون النفس وهى غير جسمانية تدرك الصور التى تدركها الحواس
ثم اذا كانت النفس تدركها فما الفايدة فى ادراك شئ اخر قبلها فان المقصود
ادراكها فانها المتصرفة فى البدن والحافظة لمصالحها والكاسبة للعلوم
الكلية من الادراكات الجزئية على قولهم فيجب على هذا ان يكون الامر فى هذا
على ما قاله ابو البركات وهو ان النفس هى المبصرة واللامسة والشامة
والذايقة والحافظة والمتذكرة والمتوهمة والعالمة بالجزئيات والكليات
وان العين والاذن وغيرهما من الحواس الات لها فى الادراكات لانها
تدرك على ما ذكرنا فى الكتاب من مشروحا ويدل على ان النفس تدرك
الجسمانيات انهم قالوا انها تدرك الكليات المجردة عن الجزئيات الجسمانية
ولو لم يدركها لم يمكنها ان تجعلها كليات
بتجريدها عن علايق المواد فوجب ان يكون قد ادركها مقارنة لعلايق المواد

وادركت علايق المواد حتى امكنها احد احد المقرونين عن الاخر لانه لا يمكن هذا
العمل ما لم يدرك فان قلت النفس لا تدرك صور الجزئيات لكن
القوى الداخلة ترفعها اليها او يتنوعها هى منها ثم تجردها عن علايق موادها
قلنا كيف يرفع القوى الصور مجردة عن علايق المواد ام مقارنة لها فان
رفعتها مخالطة لعلايق المواد فالنفس يدركها كذلك ثم تجردها وان ادركتها
مجردة فاما ان يكون قد جردتها القوى او النفس وتجريد القوى لم يقل به احد
لانه يلزم ان يكون القوى الجسمانية مدركة للكليات فتنقسم الكليات بانقسام
محال القوى على ما قالوا وذلك يقتضى قلة من قواعدهم وان جردتها النفس
فاما ان يكون قد جردتها بعد الارتفاع اليها فيكون قد ادركتها غير
مجردة واما ان يكون قد جردتها قبل الارتفاع فيكون قد ادركتها ايضا
غير مجردة وكذلك القول اذا كانت النفس انتزعت الصور فعلى الاحوال
كلها يلزم من قولهم ان النفس تعقل الكليات ان يكون لعلايق المواد ثم ان
الصور لا تكون فى نفسها كلية وجزئية وانما النفس تجعلها كلية بعد
ادراكها باعتبار جواز وقوع الشركة فى معناها وتجعلها باعتبار امتناع
وقوعها ووقوع الشركة فى معناها امر خارج عن معناها يلحقه الذهن
به فالصورة المدركة ليست فى ذواتها لا كلية ولا جزئية وهى التى يوصف
بالكلية فالنفس اذا ادركتها فقد ادركت ماهى كلية وجزئية فتدرك الكلى مدرك

والنفس

مدركة للجزئى
المقارنة

الجزئي وكذلك مدرك المعقول مدرك المحسوس فانه عالم بدرك الانسان
الجزئي لم يمكنه تصور الانسان الكلي فمدرك المعقول يكون فاقدا لادراك المحسوس
والادلة على ان للعقول تكون القوى الجسمانية وتكون النفس غير مدركة مدركة للجسمانيات
لها باطلة كثيرة قد ذكرت في الكتابين منها ما ذكره الامام
شرف الدين وهو ان حفظ صور المعاني كالعداوة والصداقة غير معقول
فكيف للعداوة صورة وان كانت فكيف تبقى حتى يتذكر بعد الذهول عنها وكذلك
ضروب الاصوات كيف تكون وكيف يكون للاصوات صور تبقى ومنها
ان النفس لو لم تعرف معنى حفظ الصور المحسوسة ومعنى حفظ المعاني
لم يمكنها ادراك الصور المخزونة فيها عند تذكرها فيكون قد عرفت الشيء الجسماني
لانه اما ان يكون جزءا من الدماغ او جزءا من الروح الدماغي او قوة فيهما وكل
واحد منهما جسماني فثبت ان الجوهر غير الجسماني يدرك الجسماني واما
قوله ان المحسوسات انما يدرك اذا كانت موادها حاضرة والجسم لا يكون
حاضرا عند ما لمس بحسم الى آخر ما قاله ها هنا فاسمعنا ما نقض لا صح التمسك
به على تقدير صحة مقدماته فان الانسان وكل ما عرضناه من الحيوانات
اذا كانت تدرك المحسوسات عند حضور موادها لم يجب من ذلك ان يكون
كل حيوان وكل مدرك لها انما يدركها عند حضور موادها ومثال التمسح
في تحريك القلم مشهور وابن سينا قد حكى عن جالينوس انه قال حصلت خيف

من ملحمة وقعت بناحية لم يكن بها رخم مجاثما الرخم من موضع كان
بينه وبين تلك الناحية من البعد ما لا يتصور الرؤية ووصول النتن فيه
فيكون الرخم قد ادركت الجيف المحسوسة من دون حضور موادها
ونحن نحد نوعا من الكلاب اذا توارى الفارج في الحشيش بحيث لا يراه
احد ولا الباز حتى عنه فاحد يمشي على صوب الفارج حتى يصل الى راسه
وهو ايضا ادراك للمحسوس من غير حضور مادته وقد سمعت امثال هذا
من ادراك الكلاب وغيرها من الطيور والهوام المحسوسات مع بعد ما
بينها وبين مدركها ما يكثر التعجب منه ولا يصدق به الا من شاهد مثله فصح
ان هذا الدليل ان صحت مقدماته فاسد ثم اقول هب ان المحسوسات
انما تدرك عند حضور موادها لكن حضورها شرط عند اله المدرك
وهي جسمانية لما ذكرنا ان الحواس آلات للنفس في ادراك المحسوسات
فلم يلزم من ذلك ان مدرك المحسوسات يكون جسمانيا فبطل قوله ان
كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما يدركها بآلة متجزية بقي
قوله لما ان كثيرا من الافاعيل يفعل له فكذلك كثير من التفعلات وهو حكم
محض فانه لم يسن اي الافاعيل كذلك ولم يدل على انه اذا كان كثير من الافاعيل
بهذا الوجه ان يكون كثير من التفعلات كذلك فان اراد بالكثير
من الافاعيل ما ذكر في الحد المنقولة عن ارسطاطاليس وهو ان

لا يبصر كما يعجز بعض الاشياء افضل من ان يبصرها فقد فرغنا عن الجواب عنه
فان اراد غيرها وجب ان يبينها ليحث عنها فبطل ان جميع ما ذكر من الادلة
على ان مدرك المحسوسات وحافظها يجب ان يكون جسمانيا وصح انها من
افعال نفسنا التي هي جوهر غير جسماني فان قيل قد قلتم ان ارتسام
الصورة المحسوسة في جسم او قوة فيه مستحيل من جهة مقارنتها في بعض ومن
جهة كون بعضها موثرا في محلها كالمبرد والمحرق ومن جهة ان لا يكون
لبعضها صورة فكيف يرتسم تلك الصور مع هذه التحيلات في الجوهر غير
الجسماني اذ لا بد في الادراك من حصول صورة للمدرك في المدرك كما بين
ذلك في موضعه قلنا اما اولا فهذا الاشكال كما يلزمنا يلزمكم
فانكم ايضا تقولون ان النفس يدرك هذه الصور لكن بعد ما ادركتها قواها الفاعلة
عنها على الات جسمانية وقد بينا ان ادراك القوى اياها مع انه غير مقيد
مستحيل وبقي ادراك النفس انه كيف يكون وقد بينا انه لازم ساقط علينا
وعليكم واما ثانيا فقول الاستحالة انما يلزم من كون محل الصور
ذا مقدار ومتاثرا من المؤثرات فيكون قابلا لصورة ذات مقدار لجسم
ذي مقدار فمستحيل ان يرتسم فيه صورة كبيرة مطابقة لجسم كبير او يصير
الجسم الكبير مدركا لصورة صغيرة وان يرتسم فيه صورة جسم مؤثر وهو
لا يتاثر به وان يرتسم فيه صورة ما لا صورة له اما اذا لم يكن المدرك ذا مقدار

ومتاثرا لم يلزم من ادراكه المحسوسات هذه الوجوه المحيلة وقوله كيف يرتسم
في النفس هذه الصورة سوال غير صحيح بل الصحيح ان يقال كيف يدرك النفس
المحسوسات ومع ذلك غير لازم فان كيف هو انما يسال به عما له مثل وشبيه
فيجاب بانه مثل ذلك وشبيهه وكما لا يصح ان يقال كيف يكون موجود
غير مشار الى جهة وغير متحيز او قائم بمتحيز وكيف يعلق ما ليس بجسم بجسم
ويصرف فيه كذلك لا يصح ان يقال كيف يكون ادراك ما ليس بجسم المحسوسات
لكن العقل يدل على وجود جوهر غير جسماني يتصرف في البدن ويدرك
الكليات والجزئيات والمعقولات والمحسوسات ويطرق في عواقب الامور
ويحفظ مصالح البدن الاف تجلب اليه المنافع ويدفع عنه المضار
فان لم يهتد الى انه كيف يكون ذلك لانه لا يكون له كيف ما اذا حصلت
المعرفة بوجود النفس واحوالها وافعالها فان سبيل عرفان وجود
الباري تعالى عز مشار الى جهة وعن علومه وسائر صفاته وافعاله انه كيف
يكون وجود نفسا وعلومها وصفاتها الاخر وافعالها ارعلى نسبته
لذاته تعالى وصفاته وافعاله نفسا وصفاتها وافعالها فقد تعالت
ذاته وصفاته عن المثل والشبيه وكيف يماثل المخلوق الخالق و
يناسبه او يقاربه بل على معنى انه اذا ثبت وجود موجود قائم بنفسه
غير متحيز ولا مشار الى جهة وهو يدرك المحسوسات ويتصرف في الاجسام

قل كما يكون

على حسب ارادته كذلك يكون وجود خالقه وعلمه والجاه العالم
الجسماني وتصرفه فيه على مقتضى مشيته وعن هذا قال من عرف نفسه عرف
ربه فان قيل قد استدللتم على احاطة علم الله تعالى بالجسمانيات
من ادراك نفوسنا اياها وبينهما بون بعيد فان ادراك نفوسنا الجسمانيات
يكون بالات جسمانية كالعين والاذن وغيرهما ووجود تلك الالات لله تعالى
محال وادراكه الجسمانيات من دون تلك الالات محال فان الابصار
لا يمكن الا بالعين على حلقتها المعينة وتركيبها من اجزاء على صور لها واوضاع
فيما بينها لكل واحد منها اثر في الابصار على ما بين في كتب التشريح ومنافع
الاعضاء وعلى هذا قياس الحواس الاخر فاذا لم يكن تلك الالات لم يمكن
ادراك المحسوسات قلنا نحن لم نثبت علم الله تعالى و
معرفته للجزئيات بواسطة ادراك النفس وقياسه عليها لكن اذ عنتم
استحالة ادراك الجسمانيات الا بالة جسمانية مطلقا فبين ما يكون بالة وما
يكون بغير الة والسند تم لاثبات دعواكم الى ضروب من الشبه فابطلنا تلك
الشبه بان بينا ان ذلك الادراك بالات جسمانية بخصوصها محال وتلك
الادراك حاصل فيكون المدرك غير جسماني ثم اذا ثبت ان الغير الجسماني الجسمانيات
علم انه غير ممتنع فيكون اثبات ان الباري تعالى يجب ان يحيط علمه الازلي
بكل ما يخلقه من اعيان الموجودات وبحدثه فيها من الحوادث الزمانية

ناشئا لها على ضروب من الاحكام وفنون من الحكم مستحيل ان يوجد
ما لا معرفة له بتفاصيلها على ما قرر قبل هذا واما النفس فمجبولة
على ان يكون متصرفة في بدن يكون اعضاءه الات لها في افعالها فتدرك
وتحرك وتفعل كل فعل يخصو بمختص به وليس لها قوة ان يدرك كل
ما يصح ان يدرك بل ان يدرك كل ما يختص بدن هو الته وذلك التخصيص
يكون بحضور المدرك عند الة مختصة بادراك ذلك المدرك فيكون
المدرك بالحقيقة هو النفس لكن بالة بدنية ولولا ذلك لما كانت
في بعض هذا البدن واما الله تعالى فما ابعده من ان يعاني افعاله
بافعال نفوسنا المتكلة بالبدن فانه غير محتاج في كماله ذاته الى العالم بل العالم
هو عالم قبل خلقه تفاصيل ما كان يريد ان يخلقه في العالم من الاعيان والحوادث
واوقات حدوثها من غير الة اذ لم يكن الة فبان احتاجت نفوسنا
في ادراكاتها وسائر افعالها الى الات لاجب من ذلك ان يكون علم الله تعالى
محتاجا الى الات فثبت ان الله تعالى عالم بكل شيء كلي وجزئي ومعقول
ومحسوس وجسماني وغير جسماني وزماني وغير زماني وقد اسلفنا
فيما قبل انه مريد قادر حي حالو سميع بصير متكلم فلا يكون وجود
العالم لازما عن ذاته بلا قصد الى الجاد وارادة لاحداثه

الباب الخامس في الكلام على معدومات

الزموا منها ترتيب وجود موجودات العالم في الازل وعلى كيفيته
ذلك الترتيب بلا فصول الفصل الاول في ذكر
تلك المقدمات وحكاية ما الزموا عنها من ترتيب الوجود فمن تلك المقدمات
ان الله تعالى واحد من كل وجه وقد ذكرنا حجتهم على ذلك ومنها
ان الواحد لا يصدر منه الا واحد وقال الاسلام ان علة ما يحس يحدث عنها
ب واذا كان الواحد يحدث عنه شيئان فمن حيث يختلفان في المفهوم
يختلفان في الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه قال فرضنا
من لوازمه على الطلب حدثا فنسمي الحس من مقومات الواحد مختلفين
اما المتماهيين واما لا انه موجود واما المفرق فكما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بوسط فهو منقسم الحقيقة ومنها ان كل جسم
مركب من هيولى وصورة ودل على ذلك بابطال كون كل جسم مركبا من
اجزاء لا يتجزى لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وله وجهم على ذلك صحيح كثيرة
الحاجة الى ذكرها لمناسبة في الفصل الثاني والزم من ذلك امكان
وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في بعضه كما هو عند الحس
وقال لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما في البلقة واما توهم وفرض
ان امتنع الفك لسبب واذا لم يكن للجسم تالف من احد الا نفعل القسمة واجب

ان يكون لاحد وجوه القسمة بما الوهمية لا تقف الى غير النهاية ثم قال
قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك
ونعلم ان المتصل بذاته غير قابل للاتصال والانفصال هو قبولا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
بالفعل وغير هيئاته وصورته وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته
الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا ولعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بعينه قابلا للانفصال
البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لاحتمال فيها
للانقسام الا الذي يقع فيها حسب الفروض والاوهام وما شبهها
فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف
عرضين قائمين في الجسم كالسواد والسادس في الجملة البلقة او معا من كاختلاف
محاذاتين او موازاتين او مما مثلنا يحدث انتشاء ما يكون طباع كل
واحد من الاسس طباع الاخر وطباع الخارج المواجه في النوع وما
يصح من كل اسس منها يصح من اسس اخرين فيصح اذن من المساس
من الاتصال الواقع للاسسة الانفكاك ما يصح من المتصلين ويصح من
المتصلين من الانفكاك الواقع للاتحاد الاتصالي ما يصح من المساس
اللهم الا من علق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل فقدان

الجملة وطباع

لك ان المقدار من حيث هو مقدار و الصورة الجرمية من حيث هي صورة
جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها
ومنها ان جسما قلكيا لا يكون علة الجسم فلكي ولا صورة جسميه
علة لصورة ولا لهيولاه وبين ذلك بحجة فاسده لا حاجة الى ذكرها والى
بيان فسادها لكون المطلوب منها حقا وبعد ذلك قال فقد بان لك ان
جواهر غير جسمانيه موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط
لاشتراك شيئا اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثره من الجواهر
غير الجسمانيه معلوله وقد علمت ايضا ان الاجسام السماويه معلوله لعلل
غير جسمانيه فيكون هي من هذه الكثره وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز
ان يكون مبدا لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط فيجب
اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقليه واحدا
وان يكون الجواهر الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليه
وليس يجوز ان ترتب العقليات برسمها ويلزم الجسم السماوي غير اخرها
لان لكل جرم سماوي مبدأ عقليا ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي
فيجب ان يكون الاجرام السماويه بلا نهايه في الوجود مع استمرار باق
في الجواهر العقليه من حيث لزوم وجود ما نازلة في استفاده الوجود
مع نزول السماويات فمن الضروره اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه

جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان عن واحد من
حيثين ولا حيثي لاختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود
وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون كماله
من عقله للاول الموجب لوجوده وكماله من حاله عنده مبدأ الشيء وكماله
من ذاته مبدأ الشيء اخر ولانه معلول ولا مانع من ان يكون معقوما بامرين مختلفات
وكيف لا وله ماهيته امكانيه ووجود من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر
الصوري مبدأ للكاين المناسب للصوره والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكاين
المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر
عقلي بالاخر مبدأ الجوهر عقلي جسماني ويجوز ان يكون للاخر بتوسيط
ايضا من الى امرين بهما صار سببا لصورة ومادة جسمي وليس اذا قلنا
ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون كل اختلاف
الذي في كل عقل يوجب وجود مختلف وتسلسل الى غير نهايه فانك
تعلم ان الموجب لا يعكس كليا فالاول مبدع جوهر عقلي هو بالحقيقه
مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي
حتى يتم الاجرام السماويه وينتهي الى جوهر عقلي لا يحدث عنه جرم سماوي
فيجب ان يكون هو الذي العالم العنصري لازما عن العقل الاخر ولا يمتنع ان يكون
للاجرام السماويه ضرب من المعاونه ولا يكفي ذلك في استمرار لزومها ما لم

تقرر بها الصور وما الصور فمفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف
في هيولاها بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها
المختلفة ولا مبدأ لاختلافها الا اجرام السماوية وهذا حكاية
ما ذكره ابن سينا في كتاب اثولوجيا منقولة عن لفظه وقد اوجبها هنا
عن كل عقل صدر عقل وجرم سماوي ولم يذكر صدور نفس كل فلك وذكر
في كتبه الاخر انه يصدر عن كل عقل نفس وجرم فلك وذكر في
الفصل العاشر من هذا الكتاب ان لكل فلك نفسا وعقلا قد نبهت لان الاجرام
السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية يصدر عن راي
جزئي ثم ان كان ما يلوح به من الخطر مستورا الاعلى الراسخين في الحكمة
المتعالية ان لها بعدا لعقول المفارقة التي لها كالمشاكلة نفوسا ناطقة
غير مطيعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما للنفوس مع ابداننا وانها
سالك سلك العلاقة كما لا مانع صار للاجرام السماوية زيادة معنى في ذلك
فعلى هذا يكون الصادر عن كل عقل حالا العقل الاخر عقل وجرم سماوي
ونفسان

الفصل الثاني

في بسط ما قيل في
بيان هذه المقدمات اما مجمل التوحيد فقد تكلمنا عليها حين ما ذكرناها
وبينا انه لا يجب منها ان لا يكون ويجب الوجود بداية الا واحدا بمعنى
امتناع ان يكون لله تعالى صفة ولا يصدر عنه ما يصدر عن علم يصدره

عقل

وارادة لصدوره فيكون صدوره عنه تعالى على سبيل اللزوم واذا لزم عن
شيء شيآن مختلفان لحيثية احديهما مثلا آ والاخرى ب كانت الجهة التي يلزم عنها آ
غير الجهة التي يلزم عنها ب فيكون الشيء الذي يلزم عنها شيآن منقسم الحقيقة
وقد سبق ان الله تعالى يعقل ما يفعله عن علم هو وارادة له وان علمه وارادته
صفتان قايمتان بذاته وذاته التي لا تركيب في حقيقتها فلا يمتنع
عليه تعالى الحال الجسم مع تركبه من اجزاء لا يتجزى بل الشيء المركب من الجسمية و
مقوماتها اجزاء العالم المولف من الافلاك والكواكب والعناصر
والمركبات عنها وما يقوم بكل جسم منها من الاعراض ويحدث عنها من
الافعال ومع انه لا يمتنع عليه تعالى الحال المركبات ومع ان الجسم مركب
فليس مركبا من صورة وهيولى وقد مر دليل لاثبات ذلك
على حدة مشتمل على ان كل جسم ليس مركبا من اجزاء لا يتجزى فكان قطعا
وابعادها وفرضا وممكن وجود جسم غير مركب من اجزاء والثانية
ان مثل هذا الجسم يقبل القسمة الى غير نهاية اما بالفك والقطع واما
بالوهم والفرض اما المقدمة الاولى فاقول
عليها ان اثبات اجزاء لا يتجزى لا يعلق شيء من اصول الدين لكن لما كان
قدماء الفلاسفة كانوا يسلمونها ويقولون انها كانت قديمة بلا نهاية والمحبب
لجمعها وهو الكون والعلة لفرقتها وهو الفساد وخالفهم من نشأ منهم بعدهم

صار مسلة احزها منهم المتكلمون من اهل الاسلام وتكلموا فيها ثم لما
احدث ـــــ القارى كون الجسم المحسوس من المتحيز مركبا من جوهرين
غير متحيزين مما هيولى وصورة وجعلوا هذه المسلة مقدمة في اثبات
الهيولى والصورة لزم التكلم فيها فاقول ـــــ الحجج التي ذكروها
ان صحت فانما يلزم منها امتناع وجود جزء لا يتجزى ومما وفرضا
لا مالا يتجزى فكا وقطعا فان ذلك الجزء اذا كان في نفسه غير مركب بل خلق
مفردا كما هو عند الجسم كذلك لم يتجزء فكا وقطعا لانه انما يمكن تجزيه ما هو مركب
من اجزاء اذا كان مما يقبل القسمة والتجزيه اذ ليس كل مركب من الاجزاء قابلا
للتجزيه ولا كل ما يتجزء ما اجزاء له والجسم المركب من الاجزاء اذا كان
قابلا للتجزيه بالفعل اذا وصلت تجزئته الى الجزء الذي لا يتجزى وقفت
ولا تمر الى عدمها به فبان بطل وجود جزء لا يتجزى ومما وفرضا لا بطل
وجود جزء لا يتجزى فكا وقطعا وان جزءات ومما وفرضا فلا يلزم امكان
وجود جسم متصل بذاته غير الجزء الذي لا يتجزى ولحق بسمه جوهرا فردا
ويعني بالجسم ما هو مركب من هذه الاجزاء والجوهر الفرد لا يعرض له الانفصال
الوهمي الذي لا يعدم اتصاله الذي هو له لذاته فعلى هذا لا يسقط الحجج التي ذكروها
وطولوها في ابطال شيء مسلم بطلانه وقد قال ـــــ المنصف عن
الذي علمناه في الجوهر الفرد ان القسمة الوهمية والواقعة باصطلاح عرضيين يحدث

اسنه يكون طباع كل واحد من الاسن طباع الاخر الى جميع ما ذكر فكل
ما ذكر لحكم غير مسلم فاني اقول هذه الانواع من القسمة لا تحدث في الجوهر
الفرد اسنه تصيرها اسن مساس بالفعل بل هي فيه بمسعه فلا يكون
طباعها طباع الاسن المساس بالفعل ولا اصح من كل اسن منها ما يصح
من اسن اخر من فلا اصح من المساس الانفصال الحقيقي الذي الجوهر الفرد
اذ هو اتصال بركسي ولا اصح في الجوهر الفرد الانفصال الذي هو في المتناسين
بل هو ممتنع فلم يبق مما ذكروا كون الجوهر الفرد الذي هو بذاته متصلا مركبا
من هيولى وصورة ووجود شيء متحيز محسوس من مركب شيئين غير
متحيزين ولا محسوسين لاقوام لكل واحد منهما بذاته ولا وجود بانفراده
مما لا يقبل بغير حجة واما ـــــ الجسم المركب من الجواهر الفردة
فلا يحوم فيه الحجج التي ذكروها لان الانفصال الذي يعرض فيه لا سطل ذاته ثم ان
ابا البركات اسكون الارض مركبة من اجزاء لا يتجزى بان قال انا نشاهد
ان الحرارة تفرق اجزاء المجتمعة بسفريق الرطوبة المداخلة لاجزائها
الجامعة لها وكلما اشتدت الحرارة في اجزاء البلة مما سها صارت اجزاؤها
اصغر ولا شك في ان بلك الرطوبة متناهية فاذا تناهت تفريقا لا محالة
اجزاء متشتتة ارضية في غاية من الصغر لا يتجزى بعد ذلك لان طبيعة
اجزاء الارض التشتت وانما تجتمع بالرطوبة الماسكة فاذا لم يبق فيها رطوبة

جامعة لها والجامع لها غيرها فليست اجزاء فردة لا تتجزى ولا تركب فيها
ولا يعدان تكون اجزاء الا... فان الحاصل من خلط بياض بذلك الجزء من الارض
والجزء الفحار بذلك الجزء من الماء واذا جاز ان يكون الجسم المركب من الجزء الذي لا يتجزى
جاز ان يكون غيرها من الاجسام مركبة منها ولم يمتنع بما ذكروه امر الحجج فاذن بطل
دليله الذي تمسك به في اثبات كون الجسم مركبا من هيولى وصورة بابطال
مقدميته الاولى لجواز ان يكون امتناع وجود جزء لا يتجزى وهما وفرضا
الثانية قبول كل جسم الانقسامات الى غير غاية وقد ابطل ابو البركات
ذلك في كتاب المعتبر بان قال الانفصال الوارد على الجسم لانعدام اتصاله
الذي هو معناه وحقيقته بل لكثرة فان كل قسم من قسميه يكون في ذاته
جسما متصلا كما ان الكل كان كذلك وانما يعدم الاتصال الذي هو عرض
فيه وهو يكون طويلا فصير بطلانه قصيرا او عريضا فيه صير صيقلا او
جسما مصمتا رقيقا والاتصال الامتدادي الذي هو حقيقته يكون باقيا
كما قال ... ابن سينا ان قطعة من الشمع اذا شكل مادته بشكل كرة واخرى
بشكل اسطوانة فالمعنى عرضا يكون الاتصال الذي هو صورة الجسمية باقيا
وانما يتبدل عليه اعراضه التي هي الطول والعرض والسمك فهذا الانفصال
وهذا الاتصال انما يعرضان للاتصال الذي هو الجسمية على التعاقب فلا يلزم
وجود هيولى قابلة للصورة الجسمية واما الحجة التي احتج بها

على ان جسما ما لا يكون علة الجسم فلكي ما تم اذكرها ولم اعن فسادها
مع كونها فاسدة لان المطلوب فيها حق والكلام في ابطاله سيحر الى ابطال
قولهم في امتناع وجود الخلاء مطول الكلام بما لا يحاط الله فيما نحن فيه

الفصل الثالث في بيان فساد ما قالوا

في كيفية وجود العالم قد مر ما قول ... اذا اسسنا بالدليل
ان الباري تعالى احدث العالم بارادة وقدرة وعن علم ومعرفة لانه
وجد ما وجد على سبيل اللزوم عنه بطل جميع ما قالوا في كيفية وجود
العالم عنه وانه يلزم ان يكون جواهر غير جسمانية موجودة فانه تعالى اذا
خلق جميع الافلاك فان لا يكون جسم فلكي علة لجسم فلكي لم يكن الى اثبات
الجواهر غير الجسمانية حاجة لكني اسوق مع ذلك فساد ما قالوا في هذا المعنى
وركاكته وتناقض ما قالوا هاهنا لما قالوه في مواضع اخر فاقول
هذا الراي الذي ابتدعه ارسطاطاليس في كيفية وجود العالم واغلاطون
ومن تبعه تعالى علم غير ذاته وجعل علمه غير ذاته لا يليق بان سينا
وقدوته وهو الفارابي ومن تابعهما من متاخريهم فانهم اثبتوا له العلم
بكل الموجودات والعلم بالجزئيات على وجه كلي على ما قاله ابن سينا في
كتاب الاشارات العناية علم الاول بالكل ولو اجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه او عن احاطته فهذه ثلثة علوم العلم

بالكل والعلم بالواجب ان يكون عليه الكل والعلم بانه واجب عنه وعالما ايضا
يجب ان يكون عالما بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان وليست
له اربعة علوم حاصلة من دون بعاصلها فيجب ان يكون عالما به من كل علم
مبدأ للموجود فيكون مبدأ الاربع موجودات من غير واسطة كما قالوا
ان المعلول الاول عالم من ذاته مبدأ الجوهر جسماني والذي له من ذاته انه يعقل
الاول وانه بذاته امكاني الوجود وقالوا يجوز ان يكون لهذا
بتفصيل الى ان صار سببا لصورة وماده جسمانيين وذلك التفصيل
لا سكرج انه يكون الى عقله للاول والى كونه امكاني الوجود فيكون عالما به من
عقله للاول مبدأ الصورة الجسمية فاذا جاز ان يكون المعلول الاول
عالما من عقله مبدأ الشيء احرى لا يجوز ان يكون المبدأ الاول عالما من علمه
لمعلوم مبدأ لذلك المعلوم فهو لا احد وامن لرسطاطاليس
كيفيه اوايل الوجود وخالفه الفارابي ثم ابن سينا وسيعه في ابيات
العلوم المذكورة ولم يبالوا الى الذي يلزمهم من ذلك واقول
ايضا لم لا يجوز ان يصدر من ذاته تعالى جوهر بسيط هو مثلا نفس فلك
ويعقله لا محاله عندكم فيصدر منه ما يعقله لجوهر بسيط اخر هو صورة
جسمية مثلا ويعقلها ويصدر منه بذلك ماده جسمية وهكذا الى جميع
الموجودات وقد يمكن وضع او وضاع اخر على وفق ادلتهم حسب ما وصفوه

من غير تفاوت فكيف قالوا انه يجب ان يكون كذا ولا يجوز ان يكون كذا ان كان
ادلتهم قطعية او حسب ذلك بصيرة ضرورية اولا فانهم سمعوه عن صادق حكى
ذلك عن وحي او حي الله او عن جبرائيل شاهدها حتى لم يستجيزوا ان يقولوا
يمكن ان يكون كذلك ويمكن ان يكون على وجه اخر واقوى الالزامات
عليهم ان يقال الوجوه التي ذكرتم في العقل من وجوب وجوده بالاول
وعقله له وامكان وجوده بذاته وعقله لها امور وجودية ام غير وجودية
فان كانت امورا وجودية في العقل الاول لم يخل من ان يكون وجودها
بذاتها او يكون بسبب فان وجدت بذاتها كانت واجبة الوجود بذاتها فيكون
في واجب الوجود بذاته كثرة وهي عندكم ممتنعة وايضا يكون قد قامت
بالممكن الوجود بذاته امور واجبة الوجود بذواتها وذلك ايضا محال وان
كان لوجودها سبب فاما ان يكون الاول سببه او يكون غيره السبب فان كان
الاول سبب وجودها كان قد وجد عنه اكثر من واحد وهو عندكم محال
وان كان السبب غير الاول فاما ان يكون هو العقل او غيره لا يجوز ان يكون
العقل سببا لوجود مقوماته لان مقومات الشيء مقدم عليه بالطبع والسبب
متقدم على المسبب واما ان كانت هذه الوجوه ليست مقومات العقل
كانت لوازمه فيحتاج لا محاله الى مقوماته فان كان السبب العقل كان
سببا لمقوماته ولا يجوز ان يكون السبب غير الاول وغير العقل لانه اما ان

يكون واجب الوجود واما ان يبقى الى واجب وجود موجد غير الاول
وذلك محال فعلى الاحوال كلها لا يجوز ان يكون الوجوه المذكوره امورا
موجوده في الاعيان وان كانت امورا غير موجودة في الاعيان وهو الحق
لان وجوب الوجود وامكانه معنيان ذهنيان اعتباريان على ما سبق
بيانه وعقل الاول وذاته ليس شيأ وراء ذاته عندكم واذا كانت هذه
الوجوه غير موجوده في الاعيان استحال ان يكون لها الامور موجودة
في الاعيان هي عقل ونفس وجرم وفلك ولو جاز ان يكون امكان وجود
العقل بذاته وعقله لذاته سببا لوجود شيئين وجب ان يكون وجوب وجود
الاول بذاته وعقله لذاته سببا فبطل ما قالوا في اوايل الوجود قال
ابن سينا لست الكثره في المعلول الاول عن مبدأ الاول فان امكان
الوجود امر له من الاول ووجوب الوجود وكثره انه يعقل الاول
ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان
يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يلزمها كثره اضافيه ليست لها في اول
وجودها ولا داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يلزم ذلك الواحد حكم
وحال او صفة او معلول اقول هذا الكلام فاسد لانه يقضي
ان يكون للعقل من غير حصول الوجود له ذات ممكنة الوجود بذاتها
ثم يجب وجودها بالاول وقد سلفنا قبل انه لا يكون للمعدومات

بذاته قوله

من الواحد واحد
لم يلزم من

ذوات لكن الذهن يعتبر الموجودات مجردة عن الوجود ويحكم على بعضها
بان الوجود المحكوم به عليها ضروري له بذاته وعلى بعضها بانه غير ضروري
له بذاته ولولا ان الموجد اوجده لم يوجد فيكون هذا من عمل الاذهان
بالموجودات لا ان لها ذوات من دون الوجود تعرض لها الوجود ولو
كان للممكن الوجود قبل وجوده ذات لكان للمستحيل ذات يحكم عليها بانه
لا يعرض لها وجود البته ولم يقل به احد لكن الذهن لما حكم على بعض الموجودات
بضروره الوجود له لزم في مقابلته ان يدخل في الذهن ما هو ضروره العدم
لا ان يكون له خارج الذهن ذات وقوله من الاول وجوب الوجود ايضا
فاسد بل يجب ان يقول على قياس قوله في سايرالمواضع ان له من الاول وجودا
لا وجوب وجود وقوله كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمه
لوجوب وجوده عن الاول تحكم محض انه لم يلزم من ان يكون للشيء من الاول
وجوب وجود ان يعقله ويعقل ذاته ثم عند سبب عقله للاول كونهما مجردين
عن المادة لا كون وجوب وجوده من الاول قال ونحن لا نمنع
ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يلزمها كثره اضافيه اقول
الدليل يجب ان لا يمنع ذلك لا هو ولم يذكر الدليل بل حكم من غير دليل بل حكم
ولا نقل ذلك منه ثم اقول الكثره اللازمة للشيء لا من موجد
هل هي امور موجودة في الاعيان امرا الى تمام ما قلنا قبل هذا وجه

وست عقله
كونه مجردا

اخر من الاعتراض وهو انه يلزم على قوله ان يكون لكل عقل سوى الاخير
اربعة لوازم حتى يصدر عنه نفسان وصورة وهيولى جسميتان ولم يقل
بذلك بل اكتفى بثلثة اوجه وجه اخر وهو ان الفلك الاقصى عنده ليس
فيه كوكب فيكفي على قوله ان يكون في العقل الموجب له ثلثة اوجه او اربعة
او ازيد لكن في ذلك الثوابت كواكب كثيرة منها المرصودة الف وسبع
وعشرون وخرج ما قد آذلك عن حد الحصر وكل واحد منها متحرك
عنده على نفسه بذاته سوى الحركة التابعة لحركة فلكه ولكل واحد نفس
وجرم مركب من هيولى وصورة فعلى هذا يلزم ان يكون في العقل الثاني
وجوه موجبة لوجود اشياء يزيد عددها على ما في العقل الاول بثلثة
اضعاف عدد الكواكب الثابتة المرصودة منها وغير المرصودة ثم فيما
بعد ذلك من العقول تقل الوجوه الموجبة بما لا ضابط له فان في كل واحد
من افلاكها كوكبا واحدا متحركا على نفسه وينقسم كل فلك اقساما متحركة
على انفسها واعدادا اقسام تلك الافلاك مختلفة فمختلف اعداد وجوه
تلك العقول فعلى هذا الاصح قوله انه يجب عن كل عقل سوى الاخير عقل
وجرم فلك او نفس او نفسان مع ذلك وجه اخر وهو الحجب
ان يكون في كل عقل شيء مخصص لاحد الوجوه الممكنة التي في فلكه من
الاقدار والاوضاع وجهات الحركة الى سائر ما عدد في فصل اثبات الارادة

وعلى ما قيل هناك وعنده يصدر عن كل عقل ما يصدر من غير قصد وارادة
فلم يخصص احد تلك الاشياء حتى وجد وجه اخر وهو انه لم لا يجب
عن العقل الاخير ما وجب على عن العقول الاخر قال ابن سينا
في الجواب عنه انه ان لزم كثرة عن عقل بسبب كثرة فيه لم يجب ان يجب
عن كل كثرة في عقل كثرة فان الموجب لا ينعكس كليا وايضا ليست
هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا اول
ان يجب ان يعتذر لعدم وجود الكثرة عن العقل الاخير بقوله ان وجب
كثرة عن عقل بسبب كثرة فيه لم يجب ان يجب عن كل كثرة في عقل كثرة
وليست بحاجة الى هذا العذر فانه قال وجب عن العقل الاخير هيولى
العناصر وصورها وهي كثرة لكن يجب ان يعتذر عن انه لم لم يجب عن هذا
العقل ما وجب عن العقول الاخر وقد عقل او تقاعل عن ذلك ثم ان وجود
الكثرة عن العقل الاخير حسب ما وجد عن غيره من العقول ليست يلزم
بسبب ان عكس الموجب بعكس كليا حتى يعتذر عن ذلك بما يتلوه لكن
انما يلزم ذلك من قوله ان المعلول الاول لزم من ذاته امكان الوجود ومن
الاول وجوب الوجود ولزم من وجوب وجوده من الاول انه عقل اول
وعقل ذاته ووجب عنه بسبب هذه الكثرة ثلث موجودات وكذلك
في كل عقل بعده سوى العقل الاخير فعلى هذا يجب عليه ان يبين انه لم يكن

للعقل الاخير هذا اللوازم هذه الكثره او ان كانت لكن لم يكن هذه الاوجه
موجبه شيا كما كانت في غيره موجبه حتى يكون هذا العدد صحيحا ولم
يعقل فهو اذن فاسد واما قوله ليست هذه العقول متفقه
الانواع فيحكم منه على مقتضى هواه وشهوته فان جميع العقول لو كانت
مختلفه الانواع فلم تختلف مقتضياتها وان كان كل آخر بحسب مخالف
النوع لغيره فلم كان كذلك فعلم انه لما لزمه في محل وجد لزوم الموجودات
قدم قطع السلسله في وجود العقول فقطعها واستروح في ذلك الى
انها مختلفه الانواع ولم يقطع قبل ذلك لحاجته الى وجود الافلاك
ثم ما الموجب لاختلافها في النوع وكلها عنده بسيطه
بريه عن المادة والتغير والاستحاله فان تعلل لذلك باختلاف حركات
الافلاك المنسوبه اليها وبانها تشبهها فاختلفت لاختلاف المتشبه
به في الانواع فبيان حقيقه هذا القول وفساده لا يليق بهذا الكتاب
وانما في كتاب التنبيه على تمويهات كتاب التهافت وجه آخر
وهو ان النفس غير منطبعه عنده في البدن وهي بعقل ذاتها وتعقل موجبها
وهي ذاتها ممكنه الوجود وبموجبها واجبه الوجود فلم لم يجب عنها وجود
عقل ونفس وجرم فلك كما لزم من العقل واقبح وجوه الفساد
في هذا القول هو انه يلزم منه ان يكون ربه واجب الوجود في الوجود

عن المادة اما بذاته واما بتجرد العقل اياه كالكلبات المجرده عن الموجودات
المجرده فعلى هذا يسمون الله تعالى عقلا لبراءته عن المادة من كل وجه ويسمى
اوائلهم الله جوهر الوجود لا في محل ومتاخروهم يحاشون عن ذلك
ويفرقون بين ذاته تعالى وبين ما يسمونه جوهرا مقابلا للعرض مما ليس
هذا موضع ذكره وبعد هذا اقول ان هؤلاء يقولون كلام هذا
الرجل يحتاج الى التفسير والتاويل قال ابو البركات
بعد حكايته كلامه المذكور هذا قول تداولته العقول واكثر فيه المفيدون
والغرض فيه ظاهر وهو جلال الله تعالى عن ان يكون له كمال بغيره فيكون
بذاته ناقصا بالقياس الى ذلك الكمال وان يكون له غيره بادراك الاغيار وبغير
بادراك المتغيرات وتغير باتصال ادراكها وازدحامها وخروجها من قوه
الى فعل ثم قال بعد ان تكلم على التفسير الذي فسره ابو البركات
لهذا القول فيقول اما الجلال عن ان يكون لله تعالى كمال يعلم غيره لان كمال
ذاته اذا كان يعلم غيره كان ناقصا من يعلم ذلك الغير فمحال
ان يكون ذاتا لا يعلم لها شيء غيرها فاقول عليه اي كمال يكون
لذات لا يعلم شيا ولا يبصر شيا ولا يسمع ولا يقدر على شيء فانه ينفي عنه
العلم بكل شيء غيره وكذلك القدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
ويقول علمه وقدرته وحياته ذاته وذلك ينفي الكل اصلا فيكون هذه الذات

فيه ذكر عدة الزامات عجيبة غريبة على الفلاسفة في معرض اثبات العلم الناقض لله تعالى عما يقولون

بل الاوثان

وثانيهما ان الاوثان افضل واكمل منها فانها يكون اجساما من جواهر نفسه
مصوره بصور حسنه مزينه بانواع من الثياب والحلي والاواني التي يتخذونها
لحلوها وجودا فقط على ما حاله قبل نقوده بالله من هذا الضلال فانه
اعدام بالكيفيه لا احكام الاجلال بحب ان يكون بالدليل لا بالتمني والتشهي
والدليل قام على ان موجد العالم عالم قادر حي سميع بصير متكلم ثم ان كان
يلزم اجلاله عن علمه بغيره وجب ان يلزم عن كونه مبدأ الوجود غيره
وهذا لازم على اسطاطاليس فانه لو كان يكمل علم غيره فيكون في ذاته
ناقصا لكان يكمل بصدد غيره عنه ويكون في ذاته ناقصا وان كان
لا يلزم من كونه مبدأ لوجود غيره نقصان ذاته وجب ان لا يلزم
ايضا من علمه غيره فان فاعل العلم معنى مضاف الى الغير
ومتعلقه المعلوم فما لم يكن الغير فاذا كان الكمال بالعلم بالغير فكمال بالغير
ومحال ان يكون كمال الله بغيره لما بيناه فلسفا وكذلك المبدأ معنى
مضاف الى الغير فيلزم منه كل ما يلزم من العلم وهذا جواب جدلي لانا
والجواب الحق هو ان كمال الباري تعالى لا يكون بان يعلم
غيره بل يكون في ذاته بحيث يعلم كل ما صح ان يعلم فاذا كان الغير موجودا
علمه موجودا على ما هو عليه في وجوده وان كان معدوما علمه معدوما
فيكون كماله بذاته لا بغيره ولا يلزم من فرض كون غيره معدوما نقص في

لم يكن العلم

فيه ذكر ان ارادة الله تعالى في الازل خصصت وقتا من اوقات مدة العدم لخلق العالم فيه كما خصصت احد المقادير ٨٦
والاشكال الكبير جسيم واحد الجهات لزم انه تعلق فاعلي الى غير ذلك من غير مخصص فاذا فاته او خارجا عنه تصور الارادة ل

والاعيان اما في العقل فلا يميز شيء عن مثله الا بفصل واما في الوجود
فما لم يحصل التميز فلا يحصل الوجود وقد قال المقدار يتصور في ذهن
موجده قبل الحاجة ثم يوجد في الخارج كما هو موجود في الذهن وكذلك
الجهة وغيرها فها هنا لحب تميز المراد في علم الله تعالى بفصل حتى يريد
ثم يوجده بوجوده وادلا فصل بين الاوقات من حيث العدم لم يمكن تميز
بعض الاوقات بخلق العالم فيه والجواب عنه ان الارادة
تميز احد المتماثلات عن غير فصل فيه مطلقا اذ لو كان لاحدهما فصل
لم يكن متماثلا على الاطلاق ولو كان التميز يفصل عند العقل لكان العلم
كافيا في التميز ولم يكن الى الارادة حاجة في الايجاد ولما لم يتعذر التميز
بين المتماثلين من غير فصل بينهما البتة على ارادتنا الناقصة وجب ان
لا يتعذر على ارادة الله تعالى الكاملة وذلك كما اذا كان بين يدي انسان
مثلا تمرتان متماثلتان في النوع واللون والطعم والكل والمقدار والقرب
منه والبعد حتى لا يكون لاحدهما فضل يرجح رفعه على رفع الاخر ولا يمكن
ان يقال ان ذلك ممكن الوجود ومع ذلك لا شك احد في ان ذلك الانسان
يختار رفع احدهما قبل الاخر ولا يبقى مترددا فيهما عاجزا عن
ترجيح احدهما فيكون اذن قد صدرت ارادته رفع احدهما حتى رفعه
اولا ويدل على انه لا فصل ولا تميز انه لو قيل له لم رفعت ذلك اولا العاقل

لا ادري لكني اخترته اتفاقا ومما يحرب مرادا انه قد يتشعب الطريق
المسلوك بشعبتين يؤديان الى موضع واحد يقصده السالك فانه يسلك
احداهما وان لم يعرف سببا تفاوتا ما يدليل انه يسلك احداهما مرة واخرى
اخرى ولو كان في احداهما مميز لسلكها دايما فاذا جاز ذلك في ارادتنا
الناقصة المتعلقة بالاعراض المتغيرة كان اولى ان يجوز في الارادة الكاملة
البريئة عن العرض حتى لا يتقدر عليه ابتداء خلق العالم في وقت من اوقات
العدم المتماثلة واما قوله ان المقدار للشيء يتصور في ذهن
موجده حتى يوجده عليه فيحكم من غير دليل يوجبه فان احد المقادير
المتماثلة المتساوية النسب الى الموجد يتصور في ذهنه كيف يتصور في ذهنه
قدر الحادث من غير فضل له وكذلك جهات حركات الافلاك واشكالها
واعدادها وقد قالوا ان يكون كل واحد منها على ما هو عليه
واجب لان نظام العالم لا يحصل الا به قول كل عاقل يعرف
ببديهة عقله ان مصلحة الانموذج وسبب النظام لا يطلبان يكون كل حركة
من حركات الافلاك مواجهة موجودة منها الان فيكون المشرقة
مغربة والمغربة مشرقة والمتحركة الى الشمال متحركة الى الجنوب والمتحركة
الى الجنوب متحركة الى الشمال حتى يكون الميل متساوي الاقطار والجهات
هيات متماثلة وايضا لا تفاوت حال النظام بكون قطر الفلك

الاقصى الطول او اقصر مما هو عليه بقدر حز من الف الف جزء من حرد له
ولا بانحراف فلك عن جهتها باصغر مما يكون من المقدار ولا بان يكون ميل فلك
البروج عن فلك معدل النهار اعظم واصغر مما هو الان كذلك بمقدار في
غاية الصغر كيف وقد قال بعض الراصدين انه ينقص قليلا قليلا مع
انه لم يبطل نظام العالم وعندهم يستحيل ان يبطل ابدا وكذلك القول في
الميول التي بين الافلاك الاخر وقد قالوا ان ميل احد فلكي الزهرة وفلك
عطارد لا يبتان بل يتزايدان وينقصان ابدا والنظام باق وكذلك لا يتصور
ان يجعل النظام يكون حركة فلك على قطبين في غاية القرب من القطبين كل
الموجودين له ولا بزيادة واحد في عدد الافلاك او الكواكب او العقول
او نقصان واحد منه فلما لم يقدر صدورها عندهم عن علتها التي لا تقصد لها
ولا اختيار مع تساوي نسبها الى ذات علتها وتماثلها في ذواتها لم يقدر
ابتداء خلق العالم على خالقه القادر العالم المريد السميع البصير

الباب الرابع في الكلام على شبههم

المبنية على نفي الصفات عن الباري تعالى ليلزم عنه ان يكون صدور العالم
عن ذاته فيكون وجود العالم لازما لوجوده تعالى فيكون قديما بقدمه فصول
وذلك لان لهم في ذلك اربعة مسالك احدها في نفي جميع الصفات والثاني
في نفي ارادته خاصة والثالث في نفي العلم لابدائه الا بالكليات فجعلت

الفصل الاول

الكلام في كل مسلك فصلا

في الكلام على شبههم في انه لا يجوز ان يكون للباري تعالى عرض فلهم صفة اصلا

قالوا لو كان له صفة وهي ذاته لكانت اما جزء من ذاته او قائمة بذاته

حوامر ذاته لان ذاته تكون

لا يجوز ان يكون مختلفة من شيئين او اشياء فيكون واجبها او بها فلا يكون واجب الوجود بذاته وايضا يكون كل واحد قبل ذاته بالطبع لان جزء الشيء يكون متقدما عليه بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ومحال ان يكون شيء متقدما على واجب الوجود وايضا يكون ذاته مركبة فتحتاج الى مركب فلا يكون واجبا بذاته ولهذه الوجوه قلنا الاجسام لا تكون واجبة بذواتها فتحتاج الى موجد

ممكنة الوجود بذاتها

لها ولا يجوز ان يكون الصفة امرا قائما بذاته لانها لا تكون واجبة الوجود بذاتها لا يجوز ان يكون واجبة الوجود بذاتها انه يلزم تعدد واجب الوجود بذاته وهو محال واقام ابن سينا على استحالة كون واجب الوجود بذاته اكثر من واحد وجوها من الشبه سنقارب منها بلثة اوجه اوردها في كتاب الشفا ملخص اولها انه لو فرض واجب الوجود اثنين لكان كل واحد منهما متميزا عن الاخر حتى صار هذا هذا وذاك ذاك فيكون بينهما اختلاف لامحالة وذلك الاختلاف يكون اما ذاتي واما عرضي فان كان اختلافهما بالذاتي كان واجب الوجود جسما لما وذلك الذاتي فصلا وسيحيل ان يكون لواجب الوجود فصل مركب من جنس احدهما ان الفصل

لا يقوم معنى الجنس وانما يقوم وجوده ومحال ان يقوم شيء وجود واجب الوجود لان معنى وجوب الوجود وجود دائما كذا وكيف يقوم شيء وجود الوجود المتأكد والثاني انه يلزم من ذلك ان يكون جسمه واجب الوجود متعلقه في ان يحصل بالفعل موجب وهو محال وان كان اختلافهما لمعنى عرضي فاما ان يكون ذلك المعنى شرطا في وجوب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود متفقا فيه فلا يكون اختلاف ونقص واما ان لا يكون شرطا في وجوب الوجود فيكون قد يوجد وجوب الوجود من دونه فيكون امرا خارجا عن حقيقة واجب الوجود عارضا له وذلك محال لان عروضه اما ان يكون مرة دائمة فيكون كل ما هو واجب الوجود مستفيدا منه فلا يكون اثنينية واما ان يكون من غيره فيكون بعض واجب الوجود بذاته من علة عن ذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته لانه لولا تلك العلة لم يعن الوجه الثاني هو ان وجوب الوجود اذا كان صفة موجودة لشيء فاما ان يكون وجودها واجبا له على معنى ان عن تلك الصفة لا يكون الا له فيمتنع ان يكون وجوب الوجود لغيره فلا يكون واجب الوجود الا واحدا واما ان يكون ممكنا له فيكون وجود ذلك ممكنا فلا يكون واجب الوجود والوجه الثالث هو ان واجب الوجود لو فرض اثنين فاما ان يكون كون كل واحد منهما

فيه ذكر دليل واحد على استحالة كون واجب الوجود بذاته اكثر من واحد ذكره الشيخ في كتابه الاشارات ٨

واجب الوجود وكونه نفسه شيأ واحدا فيكون كل ما هو واجب
الوجود هو هو نفسه فلا يكو ن ان اكثر واما ان يكونا اثنين فيكون مغايرا بهما
اما لذات واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا نفسه واما لعلة
فيكون كونه هذا نفسه معلولا فلا يكون واجب الوجود بذاته هو واجب
الوجود لا يكون الا واحدا ومنها وجه واحد ذكره في كتاب
الاشارات وهو ان واجب الوجود المتعذر ان كان نفسه لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره وان كان نفسه لامر اخر فهو معلول
لانه ان كان واجب الوجود لازما لنفسه كان الوجود لازما لماهية
غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اما ان يكون لعلة
وان كان ما عرض له عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما عرض له ماهيته
~~غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اما ان يكون لعلة وان~~
~~كان ما عرض له عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما عرض له ماهيته~~
واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته لحب وجوده وذلك محال
وان كان عروضه بعد هذا اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام
محال وذكر الدليل على ان الوجود لا يجوز ان يكون لازما للماهية او الصفة
وهو انه لو كان كذلك لكان الماهية او الصفة سببا للوجود والسبب
يجب ان يكون متقدما بالوجود والمتقدم بالوجود على الوجود فلا
يجوز

قيله ذكر اقامة البراهين على نفي الصفات الزائدة عنه تعالى كما هو المذهب الحق وذكره المؤلف لهذا الكتاب ٨٩

ان يكون الماهية او الصفة سببا للوجود فلا يكون لازما لها فهذه شبهم
على ان واجب الوجود بذاته لا يكون الا واحدا على ما ذكره ابن سينا
ثم قالوا فلو كان لله تعالى صفة موجودة لزم ان يكون اما ذاته
واما صفته ممكنة الوجود وظاهر انه يستحيل ان يكون ذاته ممكنة الوجود
وكذلك يستحيل ان يكون صفته ممكنة الوجود والا لاحتاجت الى موجب
لوجودها ويكون ذلك اما ذات الله تعالى واما غيره فان كان الله تعالى
موجد صفته لزم ان يكون مستقلا بالاحداث من غير تلك الصفة فلا يكون
محتاجا اليها في الاحداث لغيرها فلا حاجة الى اثبات تلك الصفة وان
كان موجد صفته الله غير الله كان اما واجب الوجود بذاته او ينتهي
اخر الامر الى واجب الوجود بذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود
اكثر من واحد وايضا يستحيل ان لا يكون الله تعالى واجب الوجود
بذاته فاذن لا بد ان يكون لله تعالى صفة وايضا ذكر في
كتاب الاشارات لنفي الصفات ان النفي التام هو ما لا يكون متعلقا بشيء
اخر اما في ذاته كمقومات الماهية فانه تتم بها في ماهيته واما في هيئات
متمكنة من ذاته كالحسن والشكل وغيرهما واما في هيئات كمالية اضافية
لذاته كعلم او قدرة ممن احتاج الى شيء من ذلك فهو فقير محتاج اليه كسب
فيكون محتاجا ناقصا فهذه شبههم في نفي الصفات عن الله تعالى

وقد ذكرنا على الاسلام من اهل السنة والجماعة ادلة
على اثبات صفات الكمال لله تعالى بما فيه كفاية على ما هو مذكور في كتبهم وانا
اذكرها هنا من ذلك طرفا فاقول اما الارادة فقد ذكرنا من قبل انه لا بد في
العالم حادثا كان او قديما من مرجح لاحد المتماثلات على احد الوجوه المذكورة
حتى يدخل في الوجود من بين امثالها المتساوية النسب الى التي وجد
منه سواء كان عالما او مختارا وذلك هو الارادة فيجب ان يكون موجد العالم
مريدا واما العلم فلا خلاف في ان صانع العالم غير مقصور من غيره على ذلك
والفاعل غير المقصور على فعله اما ان يفعله بالطبع كالنار في الاحراق او
بالارادة كالانسان فيما يفعله بالروية او بها جميعا كالانسان فيما يفعله
بالروية او بها جميعا كالانسان ايضا في النزول الى تحت ومحال ان
يكون العالم صدر عما صدر عنه بالطبع لان ما يصدر عنه الفعل بالطبع لا يكون
له شعور بذلك كالنار في الاحراق وكيف نقول لا شعور للموجد العالم
بالمحكم مع ما يرى في اجسام العالم واعراضه من الحكم البالغة والاحكام
التامة والنظام الحافظ بعض اجزائها بعضا المعين بعض مصالحها بعضا
حتى لا يخلو اجزء منه وجزء الى الدق ما يمكن ان يقصد من حكمة ما قدره
فيه بحسب الامكان الحاكم الا عن علم محيط بتفاصيل الموجودات لا ان يكون
ذلك الاحكام على سبيل التسخير والاستعمال كما في الخط الحسن المنظم من قلم الكاتب

على حسب ارادة الكاتب وعلمه من دون العلم بذلك والله تعالى عالم على
ان يكون له مسخر ومستعمل فيكون عالما فاعلا له بالارادة والطبع ايضا
العالم بما يفعله اذا لم يكن مقصورا على فعله كان راضيا بما يفعله مريدا له
فالله تعالى عالم مريد والفاعل غير المستعمل يكون قادرا على ما يفعل فالله تعالى
قادر والفاعل عن علم وارادة يكون حيا لا محالة فالله تعالى حي ويجب
ان يكون الله تعالى منصفا بصفات الكمال منزها عن صفات النقص والصمم
والعمى والبكم صفات نقص وعيوب ومن لا يكون سميعا اصم ومن لا يكون بصيرا يكون
اعمى ومن لا يكون متكلما يكون ابكم فيجب ان يكون الله تعالى سميعا بصيرا متكلما
واذا ثبت ان الله تعالى عالم قادر مريد حي سميع بصير متكلم وجب ان يكون
له علم وقدرة وارادة وحياة وسمع وبصر وكلام خلافا للمعتزلة فانهم
يقولون انه عالم لا بعلم بل لعالميته وقادر لا بقدرة بل بقادريته ومريد لا بارادة
عند بعضهم وبارادة لا في محل عند بعض وقد اقدوا في هذه المسألة
بالغلاسفة فانهم قالوا ان الله تعالى عالم وقادر ومريد لا بعلم وقدرة وارادة
بل بالذات وذاته علم وقدرة وارادة والقابل هو عالم والا علم له كالقابل
هو عالم وليس بعالم لان من لا علم له لا يكون عالما واذا ثبت
الصفات لله تعالى بطل قولهم بنفي الصفات ومع ذلك نفوا ان يجب
عن شبههم فاقول ليست صفات الله تعالى لا جزء الذات بل قايمة بها على

ما يجاد العا

على ان قولهم لو كان ذات واجب الوجود بذاته مليئة من شيئين او اشياء كانت واجبة
بها او بها فلا يكون واجب الوجود بذاته فاسد لان الذات لا يكون الا مجموع اجزاءها
فالواجب باجزاءه يكون واجبا لذاته واما التقدم بالطبع فاذا كان معناه
هو انه لو لا كل واحد من الاجزاء لما وجد المركب منها ولم يلزم من ذلك تاخر
في الوجود زماني فلم يستحيل ولم يدل عليه دليل واذا كان المركب
واجب الوجود على تركيبه لم يحتج الى مركب ومركب تركيب واجب الوجود
يقول لم يجب حدوث الاجسام وامكان وجودها لتركيبها بل لما يلزم من
قدمها وجود بالانهاية لم هذا واما الجواب عما قالوا على القسم الحق
وهو ان صفات الله تعالى قائمة بذاته فقولهم لا يجوز بعدد واجب الوجود
غير مسلم وقولهم لو قدر واجب الوجود اثنين كان كل واحد منهما متعينا
متميزا عن الاخر بامر مسلم اما ان يكون ذلك امرا ذاتيا او عرضيا فاسد لانهم
تركبا قسما اخر هو الحق وهو ان يكون بعدد كل واحد منهما بذاته وحقيقته
كما ان ذات الباري وصفاته متعددة بذواتها وتعدد كل واحد منها عن الاخر
بحقيقته وقولهم واجب الوجود عليها لا يوجب ان يكون
جنسا لهما فانه قال في هذا الموضع ليس معنى وجوب الوجود الا تاكد
الوجود والوجود المتاكد لا يخرج من ان يكون وجودا وكذلك لو كان
معنى وجوب الوجود وجود الاعلى له لم يخرج من ان يكون وجودا

وقد قالوا الوجود لا يكون جنسا للحق والخلق وهو حق لما قالوا ان
الوجود لفظ مشكك بل لان الجنس هو المقول على الاشياء المختلفة بالذات
التي سموها فصولا والنوع هو المقول على المختلفات بالعرضيات والوجود
يقال على مختلفات الحقائق الحقيقي من الجواهر والاعراض فكذلك واجب
الوجود لا يمتنع ان يكون مقولا على الذات والصفات المختلفة الحقائق
هذا هو الكلام على ما هو الحق واما على تسليم ان يكون
واجبا وجود متعددان فلا يلزم ان يكون تعددهما بامر داخل في الحقيقة
او بغير داخل بل لا يمتنع ان يكون بامر اضافي كما يكون احدهما خالق الخير
والاخر خالق الشر او يكون احدهما خالق الاجسام والاخر خالق الاعراض
او غير ذلك كما قالوا في نفس البشر انها متفقة الحقائق ويكون متميزة سرير
الابدان المختلفة وبعد المفارقة سمي مميزة بتلك الاضافات المختلفة فاكل
هذه الشبهة باطلة وكذا الشبهة الثانية باطلة فان قوله
اذا كان وجوب الوجود صفة موجودة لنسي باطل فان وجوب
الوجود وجود موصوف بالتاكد او بان لا علة له وقد بينا ان الوجود
غير موجود في الاعيان قال اذا لم يجب ان يكون عين هذه
الصفة موجودة لجاز ان يوجد لعدمه فكانت ممكنة اقول
كون عين صفة ما موجودة لشيء محال سواء كانت صفة واجبة او ممكنة

فان عرض حيوانية زيد يستحيل ان يوجد لعمرو وكذلك عرض بياض جسم ابيض يستحيل ان يوجد لجسم اخر مع ان حيوانية زيد واجبة له اذ قالوا زيد حيوان بالضرورة وبياض الجسم الابيض ممكن له وان عنى بعرض بذلك الصفة مثلها لم يجب من وجود صفة في شيئين ان يكون ممكنة لهما فان حيوانية الانسان واجبة له فانه يقال الانسان حيوان بالضرورة مع انها توجد لغيره والشبهة الثالثة ايضا فاسدة فان قولهم ان كون الشيء واجب الوجود اما عرضية هو نفسه واما غيره فاسد فان كون شيء عن شيء موجودا انما يصح في امر وجودي لا ذهني فان المعنى الذهني لا يكون عن شيء موجودا في الاذهان ومقارنة شيئين وجودين تحتاج الى علة موجودة لا شيئين احدهما ذهني والشبهة المذكورة في الاشارات فاسدة لفظا ومعنى فان تعريفات الله وصفاته تحقيقها المحسلفة لا نام اخر وقولهم ان كان واجب الوجود لازما لنفسه او كان عارضا خطأ لفظا ومعنى فان الصحيح في اللفظ ان يقال ان كان وجوب الوجود لازما لما عرضه وقد سنا ان وجوب الوجود لا يكون لازما او عارضا لماهيته او صفته وقوله ان كان ما نعني به عارضا لوجب الوجود باطل لما ذكرنا ان تعريف وجوب وجود لحقيقة ذات الشيء لا يكون عارضة لا يكون فكان عارضة له وقوله ان كان ذلك اي وجوب الوجود

عرض موجود

وما عرض ماهيته واجبا لوجد جعله ما عرضه ماهيته واجب الوجود عارضا له في غاية الفساد فان العارض والمعروض له كيف يكونان شيئا واحدا ثم وان كانا شيئا واحدا فكيف يكون عروض احدهما للاخر بجعله وقوله وان كان عروضه بعد بعض اول سابق فاسد فان عروض البعض بعد عروض بعض سابق محال وقوله وما في الاقسام محال لعله فانه ان اراد بقي الاقسام قسما ما ذكره ولم يسم استحالته فهو باطل فانه لم يبق منها الا ما بين استحالته بزعمه وان اراد غير المذكورة فلا يتبين استحالتها ما لم يذكرها قسم ان قولهم يستحيل بعدد واجب الوجود بذاته باطل فيكون قولهم المبني عليه ذلك وهو انه لو كان الله تعالى صفة لكان اما ذاته واما لكل الصفة ممكنة الوجود باطلا واما الشبهة الباقية وهي ان المتعلق بصفة وراء ذاته محتاج الى كسبها فيكون فقيرا وناقصا فاجاب عنها الامام حجة الاسلام بان صفات الله الكمال لا ما من ذات الكامل حتى يقال انه احتاج الى غيره او احتاج اليها فاذا لم يزل الباري تعالى كاملا بصفات الكمال من العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر كيف يكون محتاجا الى كسب الكمال ونافضا وكيف تعتبر ما لديه الكمال بالحاجة والنقصان اذ لا معنى للكامل الا ما يكون جميع صفات الكمال موجودة

لذاته ولا معنى للغني الا ما يكون جميع الصفات النافية للحاجة موجودة لذاته
فتسميه الموصوف بصفات الكمال النافية للحاجة ناقصا ومحتاجا عدول
عن الحق فمطلب شبههم النافية للصفات **الفصل الثاني**
في الكلام على شبههم النافية لارادة الله تعالى قال ابن سينا في التعاليق
للساري قصد الى الحاكي العالم وارادته لم يلزم عنه بكثرة في ذاته او نقص
وكلاهما محال وذلك لان ارادة الفعل يكون لاجل شيء غيره فيكون في
ذاته شيء يستدعيه ويوجبه وهو علمه بوجوب الارادة له واستحبابها او حسنه
فيها يوجب الارادة ثم يريد فيوجب ذلك كثرة في ذاته ولان الارادة
يكون لغرض ما والمراد من الفعل وهو الذي وجوده من المريد اولى
من عدمه والا كان عبثا والذي هو اولى بالشيء يغيره كمالا لو لم يكن عنه
لم يكن ذلك الكمال فيكون محتاجا الى كسب الكمال وناقصا وقال
في كتاب اشارات الجود افاضة ما ينبغي لا لعوض وليس العوض كله
عينا بل من جاء لشرف او ليحمد او ليتخلص من المذمة او ليتوصل به
الى ان يكون على الجميل او على ما ينبغي او ليكون متفضلا او مستحقا
للمدح فهو مستفيض عن جود لا فالجواد الحق هو الذي لا يفيض عنه الفوائد
لا لشوق منه او قصد الى طلب شيء يعود اليه حتى يكون جاريا مجرى
العوض وهو ما يكون عند المريد اولى واوجب حتى لو كان الشيء

في نفسه اولى واحسن ولم يكن عند الفاعل ان ارادته وفعله اولى
واحسن لم يكن ذلك غرضا فهو الجواد الحق لا غرض له فكل متحرك
بارادة متوقع احد الاغراض المذكورة فهو جل عن ذلك جل عن الارادة
والحركة والجواب عن هذه الشبهات نقول ان الكثرة
التي ألزمه يكثر في الصفات لا في الذات وهذا الكثرة واجب لان اتصاف
ذات الله تعالى بصفات الكمال واجب لما بيناه من قبل واما
الارادة وانها تكون لغرض هو المراد من الفعل وهو الذي وجوده
من المريد اولى من عدمه فغير صحيح فان الارادة تكون للفعل والفعل
منا تكون لغرض وتمثل الغرض في ذهننا تكون سببا لارادة الفعل فلا
بد في الفعل من الارادة فان الارادة على ما ذكرنا صفة مخصصة احد
المتماثلين عن الاخر بالاحاد فمخصص المفعول ان كان جسما باحد الامكان
والاقدار والاوضاع المتماثلة وان كان عرضا باحد المحال واحد
الدرجات في الشدة والضعف ان كان قابلا لها لا يستغني عن ارادة
وهذا التخصيص في ارادتنا قد يكون لغرض وقد يكون لا لغرض
كما ارينا في المثلة المذكورة والله تعالى منزه عن الغرض مستغني عن
الغرض فلا يكون تخصيص ارادته لغرض وفعله لغرض والجود الشرف
والمجد بل لانه كرم شريف حميد مجيد والبصير مستحقا للمدح بل لانه

في ذكر أن عمله تعالى على نحو أتم الوجوه الفاسقة تام كامل محيط بكل المعلومات كليها وجزئيها وغيرها

مستحق للمدح ويفعل ما هو أولى وأحسن لا ليكون أولى به وأحسن منه بل لأن الحكيم لا يفعل إلا ما هو أولى وأحسن ولو لم يخلق العالم لم يلزمه نقص وذم ولم يلحقه لوم وخلقه لا يشرف وتركه لا يدل لأنه بذاته جواد كريم شريف كبير والجواد الكريم والشريف الكبير يريد أن يجود ويسع ويحسن لأنه جواد كريم لا لعوض وغرض وأما البخيل فنقص عنه فائدة من غير قصد منه إلى ذلك واختيار وإرادة لذلك فيكون

وعلى هذا فالجواد حمل الأجواد أو الكريم هو الحبل الذي يخرج منه الذهب والفضة والجواهر النفيسة لا العقلاء والحق في هذا المقال ما سبق أن بينهم مزخرفة مموهة بعبارات لا معنى تحتها

الفصل الثالث في الكلام

على شبههم في نفي العلم والمعرفة عن الله تعالى الإلهية أن قدماء اليونان سموا أساطين الحكمة كأفلاطون وأرسطاطاليس وسقراط قالوا أن

أي ذاته

المبدأ الأول وعنوا أن الله تعالى لا يعلم إلا ذاته بذاته نفس علمه وليس علمه بذاته شيئا وراء ذاته ولا يعرف شيئا من الموجودات الأخر البتة والمتأخرون منهم كأبي نصر الفارابي وابن سينا وشيعتهما استنكفوا عن إظهار هذا الاعتقاد فسروا ولحملوا أنفسهم قول ظاهره إثبات علم الله تعالى ببعض الموجودات وحاصله هي العلم والمعرفة عنده أصلا فقالوا أنه يعرف ذاته التي هي مبدأ وعلة لمعلولاته الدائمة الوجود فيلزم أن

يعرف ما هي علة سبب أنها علة له لأنه

ويعرف الصفات الكلية

المعلولاته ولا يكون علمه بذاته ومعلولات ذاته وصفاتها إدراكا ذاته ولا يعرف شيئا من الجزئيات والكائنات الفاسدات المستحيلات وشيئا مما يحدث عنها من الصفات والذوات وقد نقل أبو البركات عن أرسطاطاليس في أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف شيئا غير ذاته ما هذا حكايته قال فأما على أي وجه هو المبدأ الأول ففيه صعوبة فإنه كان

يكن

عقلا وهو لا يعقل كان ناقصا عن التمام فهذا محال وإن عقل أقرى عقله في الحقيقة لشيء غيره وليس جوهره معقولا فيه قوة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهرا فإن كان هذا الجوهر بهذه الصفة أعني أنه عقل فليس يخلو أن يكون عاقلا لذاته أو لشيء آخر فإن كان عاقلا لشيء آخر فلا يخلو أن يكون عقله دائما لشيء واحد أو لأشياء كثيرة معقولة على هذا منفصلة عنه فيكون كماله أدون في أن يعقل ذاته لأي عقل شيء آخر أي شيء كان إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره إذ كان جوهرا في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل فلا سبيل والتعرف استقال إلى الأنقص وهذا هو حركة ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل بل بالقوة وإذا كان هكذا لا يجوز أن يلزمه من الكمال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ومن بعد فإنه يصير فاضلا بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك

العقل في نفسه ما قصا وكل بمعقولاته واذا كان هذا هكذا
فحينئذ ان يهرب من هذا العقل فان الاسعد بعض الاشيا
اقصل من ان يصير بها فكمال ذلك العقل اذا كان افضل الكمالات يجب
ان يكون بدائة فانها افضل الموجودات واجلها واشرف المعقولات
وهذا يوجد هكذا دائما دون يعرف او يحس او يذكر او يرى فهذا امر
جدا فانه ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيا واحدا دائما
او يكون علما بما يعلم واحدا بعد اخر وهذه الامور ما لهيولى فيها على الصورة
فاما في امور العقليه فطبيعة الامر وكونه معقولا شي واحد فليس العقل
فيها شيا غير المعقول وبالجملة فجميع الاشيا العرية عن المادة فمعنى العقل
والمعقول فيها واحد فهذا ما حكاه ابو البركات في كتاب
المعتبر منها شيا وتعلقه عنه لفظا بلفظ من غير تصرف فيه لسنوحه
لفظا ومعنى واما اعتراض ابي البركات على ذلك فقد تصرفت
فيه فرددت عليه وتعصبت عنه على ما ذكره وقد ان اقول ان معنى العقل
عندهم العلم على وجه كلي وقد يعنون به كل ذات برية عن المادة في
الموجود وهي ما سوى الاجسام فانها مادية وما سوى الاعراض فانها
حالة بالمادیات وقالوا ايضا تعلق الشي بالمادة هو المانع من ان
يعقل ويتعقل فكل ما هو بري عن المادة بدائة فانه يعقل ذلك مجرد

فما ظنك بمن لم تحجبه بل لم يدرك غيره في العلم المحيط به شي ثم اقول
المايلون من المسلمين الى كلام الفلاسفة صنفان صنف صحح فهم اسعد وبهم اسعد
وصنف لا يعلمون لسنوا يسعدون بالصنف الاول الذين سبب
اليه الشروع في تحصيل علم ما او الحرص على اكتساب سعادة
عن الخلق الدنيه والعلم الذي يملك الملك اما من فنون
والطب والنجوم والمساحة واما علم من علوم الدين كعلم الفقه
الشارعين في فن من فنون علومهم من اذا اعتقدان علمه الذي
علوم الفلاسفة وتوهم ان غيره من علومهم يكون ايضا صحيحا
في تحصيل علوم يستعان على الوصول عليه لتكميل نفسه في قدر
صحتها او غير معتقد فهو لا يعلمون بما ذكرنا من اقاويلهم الفا
وكذا ومن الشارعين في علم الفقه من يعلم ان من جملة علو
على تعليم الجدل والقياس وتمييز الصواب والخطا فيها يسمى المنطق
علم النهاما طبيعة الى تعلم ذلك العلم وليس فيه سعي مرجا الا انهم لكن فيه
عليهم الحرص وهذا الشبهات والطمعات والاتفاق على حقيقة معنى ما
اذ لم يكن عرفوا شيا من ذلك العلم فيحرم هو بين لحصول ما الا
وكذلك اقتران المنطق في اكثر تصانيفهم بذلك العلم يحم
مجته للاستكمال في العلوم فهو لا يحب ان يصير وبان الجد

المنطق غير متعلق بصناعتهم فلا ينفعهم تعلمها بل يضرهم بان يسفل طبعهم
[illegible] بما لا يعنيهم ومن الشارعين في علم الكلام من اذا وجد
[illegible] الفلاسفة وحججهم التي لفقوها عليها اوردها علمنا انا لابطالها وبان
[illegible] يحققها من كتبهم سيما وقد سمع انا ذكر في كتب الكلام هو من
[illegible] خالف اكثرها المتاخرون منهم وابطلوها والمعتبر المعتمد منها
[illegible] سينا صرفت رعيتة في تحصيل ما في كتبه منها ليكون
[illegible] تهم فيه لا فيما هو باطل عندهم ولعمري ان ذلك
[illegible] نافع جدا في بعض حججهم لان لهم الفاظا مصطلحا
[illegible] عرفة لا يعرف حقيقة معانيها الا من طالع كتبهم
[illegible] على تقاليظهم او وقف وعلى كشف تلبيساتهم افتقد
[illegible] ق فوقف على ضروب الحجج والحدود والفرق بين صحيحها
[illegible] ام المقدمات اليقينية والظنية والكاذبة والمغالطة
[illegible] بعض مقدمات الحجج من بعض مزاياها فيه فاذا اوردت
[illegible] ما تاها صادقة وهل صورتها صحيحة يلزم عنها مع تسليم
[illegible] لا وكان سبب شروعي في تحصيل علومهم
[illegible] سيه النظامية بمرو وحرسها الله في شوال سنة ثلاث وعشرين
[illegible] مات الفقه والمباحثة فيها كنت اسمع من بعض من كان

لمؤلف هذا الكتاب رسالة التوطية للتخطية في رد منطق الشيخ الرئيس عليه الرحمة ٥

ساحتني الفاظا ومعاني لم اعهدها فسالتهم عنها فوصفوا لي علم المنطق وقالوا
انه اعون شيء على المناظرة واقوى عدة في مغالبة الخصم فحرصت على تحصيله
ولحكامه وشدوت شيئا منه بمرو ثم لما تحلبت في شوال السنة الاخرى الى نيسابور
واقمت هناك وكنت قبل ذلك احكمت علم الحساب بلخ ومهرت في استخراج المسايل
الحبرية ودرايت في كتب الحساب اشكالا هندسية وسمعت من استاذي فيه ذكر
كتاب اقليدس في اصول المقادير فحصلت شطرا صالحا منه ومن غيره من كتب
الهندسة واصول علم النجوم فدعتني هذه العلوم الى النظر في الطبيعيات
والالهيات لما قد بعضها ببعض وكان قلبي يضيق لمخالفة ما فيها لما كنت
اعتقده من اصول الدين وعلمت ان ابطال ذلك انما يمكن بعلم الكلام فاشتغلت
بتعلمه وكان اكثر غرضي منه واكثر همي فيه الوقوف على فساد شبههم في مخالفة
الحق فوجدت فيه من ادلة الفلاسفة ما حاولته ان سينا وابطالها فزادت رغبتي
في تصفح كتبه وتحقيق ما فيها ليكون معارضة اقاويلهم ومناقضة شبههم عن
حقيقة وبصيرة وايم الله جل جلاله علي لما علم من صدق نيتي وخلوص طويتي
فيما قصدته بان فتح ما انغلق على كل من تقدمني حتى خطات ابن سينا فيها
لخطر ببال احد امكان مخطئة فيه وهو علم المنطق في كثير من المواضع منه وعلمت
فيه رسالة سميتها بالتوطية للتخطية وعنيت بتخطيته في مسايل اصول الدين
وها انا الان اذكر في هذا الكتاب من ذلك ما يتعلق باثبات حدوث العالم

وابطال شبههم فيه وبعد الفراغ من هذا الكتاب اقبلت لبركة السعادة على تحرير كتاب
التنبيه على تمويهات كتاب التنبيهات وعلى تعقب كلامه في كتبه الاخرى وابطال
جميع اراءه المخالفة للحق فلا احب ان يظن بكل من طالع كتب الفلاسفة ونظم كلامهم
وسمع اقاويلهم انه اعتقد صحتها وعدل عن الاعتقاد التي يشتمل عليها فان هذا الظن
سوء عظيم وخطاء فاحش شعر بان كلامهم في الصحة والوضوح بحسب معتقده كل
من وقف عليه فان فيه بصيرة للفلاسفة وتقوية لاقاويلهم الباطلة بالحق
ان من فهم كلامهم بسهولة وتامله عن بصيرة وكان وقاد الطبع قادرا على التمييز بين
صحيح الكلام وفاسده سريع الوقوف على مواقع الغلط الواقعة والغالبة المستورة
فيه سيما اذا كان متبحرا في علم المنطق مشبوعا بعلم الكلام مطبوعا على التصرف
في المعقولات كحجة الاسلام محمد الغزالي والامام الجليل شرف الدين محمد المسعودي
وغيرهما من علماء الكلام الذين طالعوا المنطق والالهيات سوا الغرض الذي ذكرناه
يكون بمعزل عن هذا الظن الفاسد لكن مرارا يكون فهما وصفته ومع هذا كثيرون فنظروا في
كلامهم الغامض البعيد عن الطبع المتكلف التركيب والوضع المعقد بالغاظ عن معتقداته
ووقفوا في فهمه وبقي زمانا تعلمه من افواه الفلاسفة مدة مديدة ورباهم وكلامهم حتى
استانسوا باقوالهم واستحكم اعتقاده لها وقام ذلك لهم مقام التشوف عليه سيما وقد
اعتقد شطرا من عمره في علم كلامهم وضبطه وصار ذلك كالتعسير بله على عالم امتلئ
وصار في جملته فادافهمه وظفر بمطلوبه ومحبوبه تعلق به واستمسك وعمي عن عيوبه

كانه

كانه المعشوق الذي سعى في اثره مدة وتعب في طلبه برهة فهو يحب ان يسمعوا
ويزجروا عن الشروع في هذه العلوم ويمنعوا ويعتقدوا ان شروعهم فيها واما من
رغب في علومهم للتوصل الى السعادة الاخروية هم الذين اعتقدوا تقليدا
ان ملاك السعادة تحصل بهم القوى البدنية لتزكية النفس عن الاخلاق الرديئة
وتحليتها بالعلوم العقلية التي اعتقدوا انها تفيض عليها بعد التزكية من غير تعلم
وكسب وسمعوا ان الفلاسفة يقولون ان النفس بعد مفارقة البدن تسعد
بكونها تزكية عن العلائق البدنية محلاة بصور المعاني العقلية فالوا الى اعتقادهم
لما وافق بعض كلامهم معتقدهم وهو لاسهوا على فساد مقالاتهم وسمعوا ان
جميع ما يقولون من احوال ما بعد الموت ورمى في عمايه لا يستند الى دليل صحيح ولا يعتمد
على برهان من قائل صادق وبعض الظاهرين اعتقدوا لبلاهتهم كلامهم
بمجرد ما سمعوا انهم حكما عقلا وان كلامهم الحكمة والبحث عن الحق والحقيقة
وفي العقليات والالهيات فاعتبروا بهذه الاسامي من غير بحث عن المسميات
بها ووقوف على معانيها ولم يزل رؤسا الباطنية ودعاتهم
من ايام المجوس الذين كانوا يظهرون الاسلام ويطعنون عداوته ويسعون
في افساده وابطاله بكل ما امكنهم من الحيل يتلسفون ويدرجون كتب
الفلاسفة واقاويلهم فيما من المسلمين لكيما لم يظهر كفرهم فيها في ايام الباطنية
ابن سينا وكان ابوه من الباطنية على ما حكي بليده ابو عبيد الجوزجاني في تاريخه

فحمله خبث طبعه وسوء قريحة الموروثة عن اسلافه على ان اكب على تحصيل
علوم الفلسفة اولا ثم اجتهد ان قدر بزعمه الله تعالى فرط ذكاوة طبع
في ترتيبها وتحصيلها ثم صنف فيها كما طوالا واوساطا وقصارا وكتب
ايضا رسالات كثيرة افصح في جميعها بالمقالات المخالفة للاسلام من غير
مبالات وثقته بقوة وزارته وضعف دين صاحبه وسمى كتبه باسام حسنة
كالشفا والنجاة والهداية والتعليقات والمعاد والحكومة ودرسها على
رؤس الاشهاد فراسل اهل زمانه ما رآه ابتدعها في فنون هذا العلم وكان
مع ذكاوة الفريحة مستمرا سلاقي العادة قاصرا على التمويه بها والتلبيس فيها وكان
المحاورون الى حملة لحريته ونعمته والمتجملون بملدته ينوهون بذكره ويبالغون
في اعلاصته ويقولون ويكتبون عنه ما كاد لحرج عن وسع البشر حتى فجم بزلك
امره وعظم قدره في قلوب العوام والخواص ايضا وقد سبح في قلوب قوم
من اهل زماننا ان الحق ما قاله كيف كان وان الخطا عليه بعيد عز الامكان وان
من خالفه في شئ مما قاله لم يعد في زمرة العقلاء فلهذا حرصت على تعقب
كلامه وسبح وجوه غلطه ليتنزل جماعة الغلاة عن الغلو في حقه
فكل من يكون سبب اغتراره بكلام الفلاسفة وخاصة ابن سينا
الالفاظ الموهمة والاخبار الكاذبة سلبه الرجوع الى الحق بالايقاف على
المعاني والكشف عن الحقايق ان لم يطبع الله تعالى على قلبه فيكون بسببه

واحبا ومقتدا واما الذين تقل الرحافيهم وعى لرعوا بهم عن الغي
وقلوبهم للحق بالسمع والبصر فشردمة يعتقدون في انفسهم مرتبة فطنة
وذكاوة ويشتهون التميز عن النظار او التحيز الى زمرة العلماء من غير ان يحملوا
نفوسهم طلب العلوم وتحصيلها وبدا بوا في تحقيق جملها وتفاصيلها فيجهلون
بتزك وظايف الشريعة وارتكاب القبايح الشنيعة وقول كلمات الكفر وانكار
الحشر والنشر ويعدون بذلك التشبه بالفلاسفة ويقولون ان الفلسفة هي الفلسفة
لطن الجهال من العوام انهم وقفوا بالكمال كياستهم على شئ يخفى على جماهير العلماء
واطلعوا على سر مستور عن مشاهير العلماء وقوم من الظلمة نسوا
الله عز وجل في ظلم عباده وخرب بلاده واخذ اموال المسلمين بالغصب والسلب
والنهب او من الفسقة انهمكوا في قضا الشهوات والاوطار وانغمسوا في غمرات
السيئات والاوزار فاسود الفرط جهلهم مع سوء فعلهم من روح الله وقد حرمته
ووطنوا انفسهم على عذاب الله ونقمته ثم سمعوا ان قوما من المشهورين بكمال
العقل والمذكورين بوفور العلم والفضل يقولون بانه لا ثواب ولا عقاب ولا كتاب
ولا حساب فوجدوا لهذا القول قبولا من قلوبهم لكونه على وفق هواهم ومحبوبهم
فسارعوا اليه واقاموا عليه فالطايفة الاولى لا يسمعون للبصر انه يسقطهم
من رتبة رفيعة زعموا بها ووهموها والثانية لا يقبلون النصح لانه يوقعهم في
ورطة من العذاب يحسبونها هادئة في معرفة هذه المسئلة التي تحفظ

فيه ذكر آفات تدوين الكتب والآثار وزيادة الفلاسفة وانتشار مذاهبهم الباطلة القاطعة من قرون كثيرة على العلماء

عن الوقوع في ضلالات الفلاسفة وحفظ المسلمين عن افساد الواقع في
غمرات ضلالاتهم عن الهلاك فيها لان هذه المسائل منشؤ ضلالاتهم واصلاحها لا
فيكون تحقيقها من المهمات بل من الواجبات على من هو اهل ذلك من المسلمين فان
قال قائل هذا القول مخالف لما كان ائمة السلف عليه فانهم كانوا
ينهون الناس عن الكلام في امثال هذه المسائل واستماعها ويمنعون المتعلمين
عن تعلم علم الكلام والمخوضين فيه ويعرفون الشارعين فيه بالمبتدعة والضلال
ويحرمونهم ويزجرونهم قلنا ائمة السلف كانوا اطباء المسلمين وحماة الدين
والطب مقدم لحفظ الصحة عن حدوث المرض فاذا حدث عالج ليزول
المرض ولهذا القسم علم الطب قسمين حفظ الصحة خاصا واستردادها زائلة
وكذلك والي البلدة يحفظها عن دخول المفسد والسارق فاذا دخلا مما طلبها
وطهر البلد عن شرهما باي طريق كان فكان ائمة السلف يحفظون الناس عن الوقوع
في الضلالة بمنع سببها عنهم كما يمنع الوالد الصبي عن ان يرمي ما يضره من المأكول
وعن ان يحوم حول الماء الغمران الناس يختلفوا الطباع وليس لكل احد قوة
ان يقف على حقيقة كل كلام ويعرف حقيقته من بطلانه فيكون سماعه الكلام
الباطل الدقيق سببا لاعتقاده له واما الان فقد ظهر الفساد فيما بين المسلمين
بسبب شيوع كلام الفلاسفة وكثرة كتبهم فيما بين المسلمين فلو كان اولئك
الائمة احيا لشرعوا في تحقيق ابطال ضلالاتهم وحرضوا عليه المتعلمين وجعلوه

صدق الوجود على افراده بطريق التشكيك لان بطريق التواطؤ فاذن وجود الواجب الذي هو عين
ذاته المقدسة مقدم بمراتب من التقديم على وجود الهيولى الذي هو انجس الموجودات وعلى
وجود الكلب الذي هو انجس الموجودات ووجود الخنزير متأخر عن وجود الواجب وذاته المقدسة
فقد تحقق التغاير بين الوجود والموجود من افادات آية الله في العالمين [illegible]
[illegible] وهذه لطائف الامور ودقائق الامور وهذه لؤلؤ من الفلاسفة الضالين
ذات ووجود والفلاسفة يقولون باعتبار الخارجية بين ذاتي الواجب المقدس وذات الخنزير النجس
فلا جرم يتعين ان يقولوا بالتقدم الخارجي لذات الاول لوجود الواجب على وجود الخنزير
فلاسفة محدثة ذاتي قائلند وميكويند ذات علة مقدم است بر معلول وهر يك از علة ومعلول ذاتي
دارند ووجود ووجود علة عين ذات او سبحانه است ووجود معلول زائد بر ذات او يعني
اول ذات بعلة ثم وجود فاهمه او است ويعد از ان افاضة وجود بران شده وبعبارة دكر ذات منفكة
از وجود همنشند وهو كفاه برعم فلاسفة واجب بقدم ذاتي دارد بر معلول كه وجود واجب با ذات
تقدم خواهد داشت بر ذات معلول با وجود
مستغني است كه لم ذاتي است ولم نيايد ذاتي باشد كه چون ميتواند بود كه واجب در مرتبة ذات لم وجود او معلول
محدثة نباشد ونيايد وتعجب ايجاد عالم كه از ذات او تعالى شانه است حادث ذاتي باشد وقديم ذاتي نباشد
جايي چون قديم ذاتي است پس معلوم شد كه حدوث ذاتي عالم با وجود ذاتي واجب جل سلطانه نميتواند بود والسلام
بقيه ما تمنيت ٥ ثالث المعلمين وبنياس الصفا استا هو عظيم همدانه كه از شيوخ اين فقير فرموده كه معاوية
ويزيد از دلدادكان بني العاص اند ومحبين استا هو عظيم كرده در ديباچه شرح نخبه تقويم الايمان كه خطبة
شيخ رئيس را محدث اميرالمؤمنين صلوات الله وسلامه عليه نسبت داده نا اكرده خود در اواخر كتاب اللاحق المبين ان
خطبه را بشيخ نسبت داده ٥

کتابخانه
مجلس سنا

بخط مولف

کتابت ۵۲۴ ہجری